Vol. IV. Settembre 1928 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore.**

ENZO SERENI: **Il libro di Tobit. IV. - Lo sviluppo del concetto della sapienza.**

La rivoluzione di Gesù. Nota di ERNESTO BUONAIUTI.

Cristo nella chiesa cattolica. Nota di M. D. PETRE.

Bollettino critico del Nuovo Testamento a cura di ALBERTO PINCHERLE.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Library of the
PACIFIC UNITARIAN SCHOOL
for the Ministry

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Sicure ormai, per l'ampia e solidale simpatia riscossa, del loro avvenire, RICERCHE RELIGIOSE si propongono nel 1928 di curare con sempre più sagace esperienza l'attuazione del loro programma, che è, a venti anni precisi di distanza, quello medesimo bandito dalla *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* e dai periodici minori che le successero: instaurare e divulgare in Italia le discipline storico- e filosofico-religiose.

Le difficoltà che tale programma ha incontrato ed incontra, non occorre evocarle e segnalarle. Potranno esserlo forse un giorno.

Oggi è, semplicemente, l'ora dell'assiduo, ininterrotto lavoro. RICERCHE RELIGIOSE raccolgono ormai intorno a sè così volenteroso manipolo di collaboratori e così vasta schiera di amici, da poter riguardare l'avvenire con soddisfazione e fiducia.

Esse si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante tutto» anzi «a ragion di tutto» — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

PROLEGOMENI

ALLA STORIA DI GIOACCHINO DA FIORE

Sono venticinque anni che Giovanni Crisostomo Huck, dedicando ad Ubertino da Casale una monografia altrettanto erudita che disorganica, col proposito di inquadrarne la figura e l'opera nella ardente polemica intorno alla povertà e nel movimento degli « spirituali », proclamava nettamente e ripetutamente la assoluta necessità di esplorare bene a fondo l'atteggiamento e il messaggio di Gioacchino da Fiore, se si voleva giungere ad una comprensione adeguata della spiritualità religiosa nel dugento e del processo attraverso cui maturarono gli ideali e le speranze della *Divina Commedia* (1). È trascorso da allora

(1) J. C. Huck, *Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis.* Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes. Freiburg im Breisgau, Herder, 1903.

I primissimi lustri del secolo furono fecondi di ricerche intorno al movimento degli « spirituali » chè il Denifle e l'Ehrle avevano dato in proposito copia di documenti inediti nel loro prezioso « Archiv » per la storia letteraria ed ecclesiastica del medio evo. Nel medesimo anno 1903, un altro studioso tedesco, lo Knoth, dedicava anche lui, a Marburgo, una monografia a Ubertino. Seguivano le ricerche del p. Renato da Nantes, sugli spirituali francescani, del Callaey, sull'idealismo francescano, del Balthasar, sulla controversia intorno alla povertà. Poi un periodo di stasi, che può dirsi, tuttora dura. E pure l'Huck aveva sagacemente, sotto l'ispirazione del Denifle, tracciato la via. Nella prefazione al suo volume aveva scritto: « wer den spuren Ubertin nachgeht, muss durch Dante hindurch auf Joachin von Floris zuruckgeführt wenden ». E nel corso della sua esposizione aveva spiegato la sua conclusione: « Hat Dantes weitschauender Blick durch Ubertins Einseitigkeiten sich auch nicht beirren lassen, so werden im Laufe dieser Darstellung doch merkwürdige Parallelen uns begegnen, die nicht nur ein neues Licht auf manche Punkte der Commedia werfen, sondern auch Dantes Abhängigkeit vom Ideenkreis des Joachim von Floris mehr als bisher dartun .. (p. 8 e s.). Die gemeinsame Geistesquelle aus der nicht nur die, (le idee riformatrici di Ubertino e di Dante), sondern fast alle Reformbewegungen des 14 und 15. Jahrhunderts, bis herab zu Savonarola schöpften, ist in den Schriften des Joachim von Floris zu suchen » (p. 107). Anche il buon metodo da seguire nel lavoro l'Huck aveva additato, postillando immediatamente dopo: « Auch nach diesem Gesichtspunkt ist eine quellenmässige Untersuchung über die joachimitische Literatur um so wünschenswerter, als die echten und unechten Schriften dieser bedeutenden Persönlichkeit des 12. Jahrhunderts grossenteils noch in völligem chaos liegen » (ib. n. 2). Di qui occorreva riprender le mosse, continuando l'esplorazione che l'Huck aveva annunziato e non aveva poi compiuto. Prometteva infatti: « Unter günstigen Verhältnissen hofft der Verfasser dieser Abhandlung demnächst wenigstens mit einem Versuche an obige Arbeit herantreten zu können ». A tutt'oggi, la speranza non si è effettuata.

un non indifferente lasso di tempo. Quella esplorazione storico-documentaria che l'Huck auspicava è tuttora un pio desiderio (1). Onde crediamo opportuno, avendo ricevuto da S. E. il Ministro Fedele l'incarico di avviare le ricerche preliminari per una illustrazione del pensiero e dell'opera del grande « profeta » calabrese, di esporre fin d'ora sommariamente le linee direttive, sulle quali, alla luce specialmente degli scritti suoi genuini inediti che siamo venuti trascrivendo, dovrà svolgersi l'evocazione di colui che appare, a chi lo avvicini, una delle più innovatrici anime, se non la più innovatrice, di tutta la cristianità medioevale (2). Il nostro saggio qui non vuole essere altro, per ora, che una delibazione schematica e una determinazione preliminare dei problemi, che un'analisi scientifica, mai tentata finora, del gioacchinismo e della sua efficienza, dovrà sottoporre a revisione (3).

---

(1) Acuito, anzichè soddisfatto e tacitato, da quelle recentissime ricerche del Valli, che, mirando a segnalare il carattere iniziatico della poesia amorosa dello « stil nuovo », ignorano completamente il movimento gioachimita (*Il linguaggio segreto di Dante e dei « fedeli d'amore»*. Roma, « Optima », 1928).

(2) Appare sempre più chiaro, e noi ci proponiamo in questo saggio di portare a suffragio della tesi un dato rilevante, che il movimento francescano, inizio della nuova spiritualità italiana in tutti i campi, è intimamente collegato alla predicazione di Gioacchino. Graficamente ha definito Gioacchino, il Kantorowicz, nel suo brillante volume *Kaiser Friedrich der Zweite*, il « des heiligen Franciscus, Johannes » (p. 10).

(3) Confesseremo, candidamente, che una delle ragioni che ci spingono a dare qui i risultati sommari delle nostre ricerche, anche se essi tradiscono i caratteri della provvisorietà, è il timore di essere in qualche modo prevenuti. Anche noi, d'accordo con l'Huck, siamo partiti dal presupposto metodologico che una qualsiasi indagine intorno a Gioacchino doveva rifarsi alla tradizione manoscritta delle sue opere, tuttora inedite o mai più edite dopo le edizioni veneziane del 1519 e del 1527. Per le opere inedite (*Concordia evangeliorum* o *Tractatus super quatuor Evangelia*, *Adversus Judaeos*, *De articulis fidei*) dovevamo attingere dai due codici che, secondo le coscienziose indicazioni del Denifle (*Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, nell'« Archiv für Litteratur and Kirchengeschichte des Mittelalters » I, p. 95 e s.), le contengono : il Patav. S. Anton. 322 e il Dresdense A. 121. Al primo, anche l'Huck (p. 76, n. 1) aveva dedicato una speciale attenzione: « ein schöner Pergamentcodex mit prächtigen Initialen aus dem saec. XIII (Cod. membr. Scaff. XIV, n. 322), ein Geschenk des Bischofs Ildebrandino dei Conti von Padua. Derselbe blieb, wir von Denifle absehen, bis jetzt völlig unbeachtet. Er hat ihn im « Archiv » l. c. als Handschrift für Psalterium, super quatuor evangelia, Contra Judeos, de articulis fidei, kurz erwähnt, ohne die übrigen darauf verzeichneten und bis jetzt teilweise unbekannten Schriften zu nennen oder näher prüfen zu wollen, wie p. Denifle später selber dem Verfasser mündlich in Rom versicherte. Eine Untersuchung und Veröffentlichung der von mir in Padua aufgefundenen Handschrift hoffe ich bald erscheinen lassen zu können ». Questo modo di esprimersi dell'Huck, leggermente mil-

* * *

Abbiamo detto mai tentata. Occorrerà spiegare, perchè non ci si fraintenda e non ci si accusi di deprezzare a troppo buon mercato i predecessori nella ricerca. La bibliografia gioachimita è molto copiosa e si è andata anche di recente sensibilmente

---

lantatore, ha tratto in inganno il Jordan, il quale (art. *Joachim de Flore* nel « Dictionnaire de Théologie catholique » VIII. 2., 1925, pol. 1430) pensa che il codice segnalato dall'Huck sia un codice ignorato dal Denifle (« M. Huck a signalé un ms. du XIII siècle de la Bibliotheca Antoniana de Padoue, contenant douze ouvrages attribués à Joachim »). L'Huck non ha più mantenuto la promessa e il codice di Padova ha ancora i suoi testi inediti. Noi siamo qui i primi a pubblicare dei frammenti degli scritti autentici di Gioacchino ch'esso contiene, riserbandone l'edizione completa alla raccolta di fonti edita dall'Istituto storico italiano. Il codice, sotto il titolo Joachimi ab. Florensis Opera Varia, racchiude:

(1) *Psalterium decem chordarum libri tres*, dal f. 1 r. al f. 42 v.;

(2) *Dialogi de praescientia et praedestinatione electorum*, dal f. 43 r. al f. 55 v.;

(3) *Tractatus contra Judeos*, dal f. 56 r al f. 71 v;

(4) *Sermones aliqui*, dal f. 71 v al f. 81 r;

(5) *Tractatus tres super quattuor Evangelia*, dal f. 81 r al f. 136 v;

(6) *Intelligentia super Calathis ad abb. Gaffridum*, dal f. 136 v al f. 139 v;

(7) *Quaestio de distinctione Mariae Magdalenae a Maria Lazari et Marthae sorore*, dal f. 139 v al f. 140 r;

(8) *Tractatus de vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*, dal f. 141 al f. 149 v;

(9) *Expositio prophetiae anonymi Romae repertae anno* 1184 *tempore Lucii papae tertii*, dal f. 149 v al f. 151 v;

(10) *Tractatus de ultimis tribulationibus*, dal f. 151 v al f. 153 v;

(11) *Collationes variae circa fidem et mores*, dal f. 154 v al f. 156 r;

(12) *Tractatus de articulis fidei*, dal f. 156 r al f. 166 v.

Del codice dresdense, lo Schnorr von Carolsfeld (*Handschriftenkatalog der sächsischen Landesbibliothek*, I, 57) dà la seguente descrizione: « 14 Jahrhundert; 240 Bll. auf Perg. Bl. 1. Vorsetzblatt, bl. 2-56 *Libri quinque concordiae Novi et Veteris Testamenti;* bl. 56-83 *Psalterium decem chordarum;* bl. 84-86 leer; bl. 87-96 mystische Figuren und Tabellen; bl. 97-11 *in apocalypsim explanatio;* bl. 132-175 *super Jeremiam prophetam;* bl. 175-222 eiusdem (?) *evangelia IV;* bl. 223-235 eiusdem (?) contra Judeos ? zu den concordia gehöring; bl. 235-237 inc. *de ultimis tribulationibus;* bl. 237-240 inc. *Nota quod.* ». Il dubbio sulla parternità gioachimita del *super quatuor evangelia* è ripudiato dal Denifle (art. cit. p. 95) con queste parole: « allein abgesehen davon, dass im Werke derselbe Geist wir in den drei Hauptschriften sich kundgibt (per noi la *Concordia evangeliorum* è una « Hauptschrift » allo stesso titolo che la *Concordia Veteris ac Novi Testamenti*), beruft sich Joachim darin auf den Liber concordie Vet. ac. Novi Testamenti. Salimbene Chron., p. 124 kannte den Tractat ». Del rimando di Salimbene parleremo nel testo. Nella *Concordia evangeliorum* Gioacchino non solamente rimanda alla *Concordia Veteris ac Novi Testamenti* (f. 97 v 1 del codice patavino; « et fortassis ad rem pertinet, et non est absque causa misterii, quod patitur ecclesia in festo innocentium sedere puerorum electum in sede episcopali et frui ex parte aliquo officio sacerdotis, nimirum quia ut

arricchendo (1). Ma chi credesse che con il moltiplicarsi degli studi si sia guadagnato molto in originalità, in correttezza oggettiva, in sicurezza di ricostruzioni e di interpretazioni critiche, reputiamo che si ingannerebbe a partito (2). La rarità delle due edizioni a stampa di alcuni soltanto degli scritti gioachimiti, la difficoltà di leggerne i vecchi caratteri, ricchi di abbreviazioni e di segni convenzionali, d'altro canto la fatica necessaria per raggiungere gli scritti tuttora inediti, han fatto sì che, dopo il lavoro classico del Tocco (3), di cui vedremo del resto tra poco le deficienze e le unilateralità pregiudiziali, gli studiosi di Gioacchino si sono, uniformemente, ripetuti l'un l'altro, ribadendo,

---

in primo statu saeculi datum est senibus habere filios promissionis, in ordine coniugali, in secundo iuvenibus, inchoante Christo, eos qui renascuntur ex aqua et Spiritu Sancto, in ordine clericali, ita in tertio, qui erit in fine, quique initiatus est a diebus sancti Benedicti, *ut in opere concordiae luculenter expressimus*, dabitur et *jam datur* pueris habere filios spiritales, quandoquidem eorum plurimi inspirati dicuntur, praecedunt senes in Regnum Dei »), bensì anche allo *Psalterium decem chordarum* (f. 85 r 1 del medesimo codice) : « ceterum quia multa sunt dona Spiritus Sancti, est praeter hoc multiplex spiritalis intellectus : de qua nimirum multiplicitate supra psalterium decem cordarum diutius disputavimus ». Rimandi cotesti preziosi, oltre tutto, per la cronologia degli scritti di Gioacchino.

Quando nell'aprile scorso volemmo collazionare sul codice di Dresda il testo che avevamo ricavato dal codice patavino, e stabilirne il rapporto, avemmo la sgradevole sorpresa di apprendere dal dottor Fieberig, conservatore dei manoscritti alla « Sächsische Landesbibliothek » che il codice era stato chiesto, nel febbraio antecedente, dalla Nazionale di Parigi, per via diplomatica, e non sarebbe tornato tanto presto. Si comprende quindi la ragione per cui siamo costretti a dare i testi della *Concordia evangeliorum* di su il solo codice patavino.

(1) Vedine una registrazione non completa e non correttissima (il primo saggio dello Schott è nell'annata XXII, non VII, della « Zeitschrift für Kirchengeschichte »), ma sufficientemente ampia nel Bondatti, *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento*, S. Maria degli Angeli, 1924 p. VII e ss. Poichè il Bondatti mirava a segnalare monografie strettamente gioachimite, ha trascurato di prender nota degli accenni più o meno ampi che si fanno di consueto a Gioacchino nelle introduzioni ai commentari correnti dell'Apocalisse. Ma l'ampiezza e la scrupolosa correttezza con cui il Bousset ha tratteggiato i caratteri dell'interpretazione apocalittica di Gioacchino nella « Einleitung » al suo volume *Die Offenbarung Johannis* nel « Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament » del Meyer (p. 73 e ss.) meritavano una menzione.

(2) Sulla completa sterilità storica dell'ultimo lavoro su Gioacchino, quello dell'Aegerter, v. R. R. IV. 268.

(3) *L'eresia nel medio evo*. Firenze, Sansoni, 1884. Le riserve che noi faremo a questa opera sono molto più gravi e sostanziali che quelle enunciate dal Denifle nella sua edizione del « Protocollo di Anagni ». Il Tocco replicò, più tosto fiaccamente, nell'« Archivio storico italiano », 1886, 2 : saggio ripubblicato in *Studi francescani*, Napoli, Perrella, 1909, p. 179 e ss.

con costanza degna di miglior causa, i motivi malsicuri, per quanto divenuti comuni, quasi anzi ufficiali (1). *L'Italie mystique* del Gebhart avvolse in un caldo alito di poesia la figura del profeta calabrese. Della evocazione da lui tentata, piena di colore e di passione, cogliamo ancora la sottile efficacia in saggi geniali vicinissimi a noi, come quello del Costanzo (2). Ma la percezione commossa degli spunti lirici e degli elementi mistici, francescani in anticipo, di cui si venne nutrendo l'esperienza e il messaggio dell'audace monaco calabrese, non può tenere il posto della delineazione esauriente del loro personale contenuto e della determinazione precisa delle loro scaturigini. Questa delineazione e questa determinazione pertanto costituiscono una esigenza imperiosa della nostra cultura medioevalista. A soddisfare la quale si può dire che ricerche come quella del Fournier (3),

---

(1) Questa dipendenza pedissequa dal Tocco di tutti quelli che hanno avuto occasione di accennare a Gioacchino dopo di lui, traspare nei più minuti particolari. Un esempio minuscolo ma significativo. Paolo Sabatier impone come motto alla sua *Vie de s. François* alcune parole di Gioacchino, che sembrano proprio fatte apposta per colui che, a Rieti, null'altra gioia sapeva gustare che quella offertagli dalla chitarra di fratello Pacifico: « qui vere monachus est nihil reputat esse suum nisi citharam ». Ma la citazione era evidentemente desunta dal Tocco (p. 385, n. 1), dal quale le parole son riportate così isolate. Chè nel contesto dell'*Expositio in Apocalypsim* (ed. 1527, f. 183, col. 2) l'inciso ha un valore cui il motto, adoperato a sè come epigrafe della povertà francescana, non farebbe davvero pensare: « qui ergo vere monachus est, nihil reputat esse suum, nisi citharam, nisi novum hominem qui secundum Deum creatus est; aut operationem spiritus sancti, in qua resonant tres cordae generales, de quibus apostolus: manent antem: fides, spes, charitas, tria haec. Non enim potest illud cor absolute laudare Deum, quod rerum imaginibus et mundi sollicitudine occupatur. Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Tunc enim per fidem, et spem et charitatem in corde nostro dulciter cantamus, si nullius amore cupiditatis animus occupatur. Unde non immerito victores illorum trium (Gioacchino commenta Ap. XV. 2) habere Dei cytharas describuntur, quia qui mundi cupiditatibus vacua sua corda custodiunt, digni sunt qui celi adimpleantur muneribus, sicut e diverso indigni sunt induere novum hominem, qui expoliari a veteri parvipendunt, et habere dona spiritus sancti, qui munera saeculi non recusant. Qui ergo vult habere cytharam, non solum bestiam et imaginem, set et numerum superare contendat, quia non potest Christi conversationem accipere, qui vestigia primi hominis per carnis opera imitatur ».

(2) *Il « profeta » calabrese*, in « Nuova Antologia » 1° ottobre 1925.

(3) Le *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines* di P. Fournier (Paris, Picard, 1909) comprendono tre saggi precedentemente pubblicati a tre date diverse dal valente studioso delle fonti canoniche medioevali. Il primo saggio era apparso nel 1886 nella « Bibliothèque de l'Ecole des Chartes » sotto il titolo: *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard.* Avendo studiato il cod. 290 della Biblioteca pubblica di Grenoble e il *Liber de vera philosophia* che esso contiene, saturo della dottrina trinitaria di Gilberto della Porrée e avverso alla teo-

indubbiamente coscienziosa come sempre, ma viziata in radice da presupposti arbitrari e mal fondati, han rappresentato un ostacolo, molto più che un avviamento. Onde, a chi voglia, ancor oggi, imporre una soluzione adeguata all'imponente e mirabile enigma che è costituito così dall'apparizione di Gioacchino al tramonto del duodecimo secolo, nel momento in cui il regno normanno passava in mani sveve, come dalla fermentazione sotterranea dell'apocalittismo gioachimita nell'età sintetizzata nei nomi di san Francesco, di san Tommaso e di Dante, corre l'ob-

---

logia di Ugo da San Vittore e di Pier Lombardo, il Fournier, ricordando la sentenza del quarto concilio Lateranense contro Gioacchino, aveva proposto di farne autore Gioacchino stesso. Nel 1899, un nuovo studio (*Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia*, nella « Revue d'Histoire et de litterature religieuses », p. 37 e ss.) mirava a segnalare le affinità intercorrenti fra le teorie del *Liber* e i principi teologici di Gioacchino. Sebbene la attribuzione proposta dal Fournier non avesse incontrato alcun consenso, egli si ostinava nella sua tesi, pur attenuandone la rigidezza. Il terzo saggio (*Joachim de Flore, ses doctrines, son influence*, nella « Revue des questions historiques » del 1900, p. 457 e ss.) era appunto una sintesi delle dottrine gioachimite, condotta con una buona preparazione testuale (il Fournier si era preoccupato anche di consultare, nel codice di Dresda, la inedita *Concordia super Evangelia*), ma sostanzialmente viziato dal presupposto mantenuto anche nel volume ed enunciato ancora qui nella « Introduction » : « c'est, en effet, parce que Joachim de Flore, à la suite des disciples de Gilbert de la Porrée et probablement sous leur inspiration, a accentué outre mesure la distinction des trois personnes divines, qu'il en est venu à assigner à chacune d'elles dans le gouvernement du monde, un rôle distinct et séparé, si bien qu'il attribuait au Père le premier âge de l'humanité, au Fils la révélation chrétienne et son développement, et reservait l'avenir à l'Esprit-Saint, dont il annoncait le prochain et mysterieux avénement. Ainsi Gilbert de la Porrée, quoiqu'il ne se donnât nullement pour un prophète, fut l'ancêtre lointain des sectes nombreuses qui, comme les spirituels et les fraticelles, se sont nourries des rêves empruntés aux écrits de l'abbé de Flore ». In realtà, il contrario è vero. Sono le idee escatologiche che hanno condotto Gioacchino alla sua ostilità dottrinale a Pier Lombardo nella concezione della Trinità : come sempre, nella storia del cristianesimo, la teologia « economica » è in funzione degli atteggiamenti escatologici. E basta scorrere le opere strettamente dottrinali di Gioacchino, come l'*Adversus Judeos*, e lo *Psalterium* per convincersi che il contemplatore della Sila non era stolta da filosofo. Ad Anagni, i commissari curiali, dall'alto della loro sapienza teologica, non avevano torto di giudicare i sogni del mistico come *fatuitates* (art. Denifle, p. 102).

Gioacchino stesso ce ne dà la prova apodittica, in alcune dichiarazioni della *Concordia V. et N. Test.* (II. 6) : « sane quod tres ordines illi (i tre cicli nella vita spirituale degli uomini) de quibus supra locuti sumus in propriis temporibus claruerunt, pertinere ad mysterium Trinitatis ostendetur inferius. Nunc assignari opus (est) concordiam in eisdem ordinibus, ut non discedatur ad dexteram aut ad sinistram: quia et si ea quae acciderunt multiplicia sunt, idcirco tamen alia post alia usque tertio ostendit Deus, ut trinum se esse ostenderet in Personis. Alioquin si una persona esset Deus, nec tria distincta opera essent quaerenda, nec in uno tantum concordia assignari valeret ».

bligo di fare assegnamento esclusivo su quelle fonti originali, sulle quali il verdetto di una commissione ecclesiastica ha pesato sinistramente come non mai. Le primizie che noi qui divulgheremo, di su il principale scritto inedito di Gioacchino, mostreranno quanto la fatica sia per essere generosamente compensata.

Su tre gruppi di problemi occorre, in argomento, cercare di far luce, prescindendo dalle opinioni e dalle versioni canonizzate: sui problemi attinenti alla vita di Gioacchino e ai suoi rapporti col mondo politico ed ecclesiastico circostante; su quelli che riguardano il suo pensiero teologico e il suo insegnamento mistico; su quelli che coinvolgono, più genericamente, il suo atteggiamento al cospetto della Chiesa di Celestino III e di Innocenzo III e le sue previsioni intorno al destino della disciplina e della organizzazione cattolica ufficiale.

* * *

Il Reuter prima (1), lo Schott poi (2), sollevarono per primi ragionevoli dubbi sulla attendibilità dei più antichi biografi gioachimiti, Luca arcivescovo di Cosenza e il monaco Giacomo Greco della Sila, celebrati, con troppo ottimistica fiducia, dal Papebroch negli *Acta Sanctorum* (3). Senza dubbio, a Luca va fatto un posto tutto speciale. Egli professa di aver conosciuto Gioacchino nella badia cisterciense di Casamari, di aver subíto il fascino della sua potente personalità, di essersi posto al suo seguito come amanuense, di averlo seguìto nelle sue inquiete e instancabili peregrinazioni, alla ricerca del luogo e dei compagni che gli avessero dato la certezza assoluta e invece sempre precaria, di essere entrato già nell'epoca della « intelligenza spirituale ». Alcuni suoi ragguagli hanno tutta la freschezza dei ricordi personali e sono suffragati dalle qualità e dal metodo della esegesi gioachimita. Non è un testimone oculare quegli che re-

(1) H. Reuter, *Geschichte der rel. Aufklärung im Mittelalter, VII* B. 2, 191.

(2) *Joachim, der Abt von Floris,* nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1901.

(3) Acta Sanctorum, maggio, VII, 89 e ss.

gistra la commozione del mistico nell'ora della celebrazione della Messa (1) o descrive l'oratoria dell'abbate, nel seno della comunità cisterciense ? (2) Non corrisponde esattamente al carattere improvvisato, ineguale, discontinuo della esposizione scrittuale mistica di Gioacchino il modo in cui Luca descrive le proprie mansioni di scriba ? (3) E pure qualcosa ci induce a diffidare anche della testimonianza di Luca, quale essa ci è pervenuta. Appare molto strano, ad esempio, che delle reminiscenze personali di Gioacchino sul suo viaggio giovanile in Levante, Luca non abbia creduto conveniente registrare se non quella della tentazione subìta, in Siria, nella casa ospitale di una vedova procace (4). Ed è una circostanza niente affatto rassicurante che anche il testo di Luca, come la raccolta di *Miracula* riprodotta dal Papebroch (5), siano a noi pervenuti attraverso le mani poco innocenti di Giacomo Greco, il monaco di san Giovanni in Fiore del tramonto del secolo XVI, che è, sì, il biografo di Gioacchino da cui poi tutti, indiscriminatamente, hanno attinto, ma è anche, purtroppo, il rimanipolatore poco scrupoloso di tutte le più antiche memorie locali, relative al fondatore dell'ordine florense (6). Fonte pertanto inquinata e parziale su

(1) « Lacrymantem nonnumquam eum in celebratione Missae conspexi ». Ib. 93.

(2) « Sermonem humiliori voce incipiebat : aliquantisper procedens, non jam ut homo, set vere ut Angelus, fortiori voce et viva quadam affectione, verbum Dei auditorum mentibus imprimebat. Nullum audivi aliquando conquerentem quod sermonem Domini protraheret cum omnes nostri orationis eius deliciis satiari non possent ». Ib. 83. Lode, cotesta ultima, non indifferente, quando si pensa che perfino san Bernardo, talora, nel corso della sua orazione, deve constatare con amarezza che qualcuno dei monaci ascoltanti si è addormentato !

(3) « Mox vero, ut me cognovit intelligere aliquid et notarium esse abbatis mei, rogavit eum ut me sibi concederet scriptorem : quod et actum est : quia nil sibi Abbas Gualdus negare poterat, ita eum ferventissime diligebat. Sedens igitur ad pedes eius, tam infra septa monasterii quam in grangia sancti Angeli de Corneto, monasterio proxima, obedienter et humiliter, die noctuque scribebam in caterno, in quo ipse dictabat et emendabat in cedulis, simul cum duobus monachis suis scriptoribus, fr. Johanne et fr. Nicolao, quorum alter abbas et alter prior Curatii postea extiterunt ». Ib. 93.

(4) Ib. 93, n. 23.

(5) Ib. p. 112 e ss.

(6) V. in Acta Sanctorum, maggio, VII, 91 : « de scriptoribus Vitae et Miraculorum b. Joachimi ».

eventi lontani già di quattro secoli, filtrati attraverso la fantasia deformatrice della venerazione e del proposito panegiristico (1).

Unico partito concesso, in conclusione, quello di attenersi, per la biografia di Gioacchino, ai documenti ufficiali e ai ragguagli che, con fatica e non senza incertezza, è dato rinvenire negli scritti autentici (2). I diplomi (3) ci parlano di Gioacchino abbate di Corazzo nel 1178 ; dell'abbazia di S. Giovanni in Fiore, dotata di una rendita annua sulle saline del Neto, per concessione di Enrico VI, nel 1198; di possessi confermati alla medesima badia dall'imperatrice Costanza nel 1198. Epistole papali attestano l'interesse della curia ai lavori esegetici dell'abate calabrese e registrano l'approvazione da Roma alle costituzioni florensi (4). Ben poco in tutto ciò, come si vede, per riempire una lunga esistenza di monaco, vissuto in un'epoca di straordinari commovimenti politici, fra l'agitazione sorda di un popolo passato da un governo nazionale a una dura tirannide straniera, dinanzi allo spettacolo scandaloso delle ingerenze ecclesiastiche nelle competizioni contaminanti della politica realistica (5). Ma già

---

(1) La *Joachimi abbatis vita per Gabrielem Barium Franciscanum*, compresa nei « Vaticinia sive prophetiae abbatis Joachim et Anselmi episc. Marsicani » (Venetiis, 1589) è del tutto romanzesca. Gregorio Di Lauro (*Magni divinique prophetae beati Joannis Joachim Abatis sancti cistercensis ordinis monasterii Floris et Florensis ordinis institoris, Hergasiarum Alethia apologetica sive Mirabilium veritas*, Neapoli, 1646) non fece che rincarare la dose sul materiale leggendario accumulato dal Greco.

(2) È anche la linea di condotta cui si è attenuto, non del tutto fedelmente, lo Schott.

(3) Tutti registrati negli Acta S. S., p. 100 e ss.

(4) Jaffé, Reg. Pont., 10085, 10608.

(5) Il giudizio sui rapporti di Gioacchino con la situazione politica dell' Italia centrale e meridionale al suo tempo non dovrà essere ricavata dai dati del Greco, contraddittori ed anacronistici ; e nè pure dai racconti dei cronisti inglesi Ruggero di Hoveden, Benedetto di Peterborough, Raul di Coggeshall, i quali attribuiscono a Gioacchino valutazioni e profezie sul destino di Roma papale molto più severe di quelle che rinveniamo nei suoi scritti autentici, evidentemente sotto l'assillo di tendenze politiche. Dovrà essere domandato più tosto ad una rivalutazione della politica di Enrico VI in Italia, sulla scorta delle testimonianze contrastanti di Ugo Falcando e di Pietro da Eboli (dell'uno e dell'altro il Siragusa ha dato una nuova edizione critica nelle « Fonti per la storia d'Italia »), e della sua concezione dei rapporti con la chiesa, su cui testè Volkert Pfaff (*Kaiser Heinrichs VI höchstes Angebot an die römische Kurie*, 1196 : « Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte » 55. Heidelberg, Winter, 1927) ha emesso opinioni, non completamente originali, ma largamente corroborate, sostenendo che l'imperatore svevo avrebbe rivolto a Celestino terzo proposte di dotazione fi-

abbastanza, ad ogni modo, per comprendere l'instabile vagabondaggio, materiale e spirituale, del monaco, che cerca successivamente, in forme sempre più alte di ascesi associata, la certezza di essere sulla via che condurrà infallibilmente alla palingenesi

---

nanziaria, che non possono non aver provocato lo scandalo più grave nell'anima del monaco calabrese, esaltatore della povertà e del disinteresse. Purtroppo noi non abbiamo altra monografia su Enrico VI che quella del Toeche, del 1867, e non possiamo trovar nulla di nuovo nella raccolta di testi su *Die Hohenstaufen*, compilata testè dal Bühler nella collezione « Deutsche Vergangenheit » (Leipzig, Insel-Verlag, 1925).

Non crediamo che l'ultima parola sia stata detta da H. Ottendorf, nel suo saggio: *Die Regierung der beiden letzten Normannenkönige Tancreds und Wilhelms III von Sizilien und ihre Kämpfe gegen Kaiser Heinrich VI.* (Bonn, 1899).

Nel rintracciare le allusioni agli avvenimenti del suo tempo che Gioacchino ha, con molta e timorosa discrezione nascosto nei suoi rilievi ai parallelismi biblici, si dovrà prestare molta attenzione ad un tratto della *Concordia V. et N. Test.* (III. 2 6). Se questo scritto appartiene all'ultima decade del duodecimo secolo, si potrà vedere in questo capitolo un'allusione alla politica sveva nell'Italia meridionale con Enrico VI e una previsione di quello che sarebbe stato il governo di Federico II: « sub magnis illis viris, qui prophetaverunt in Babylone, postquam desolata est civitas Hierusalem, Ezechiel scilicet et Daniel, sextum signaculum praediximus inchoasse. Sub quo videlicet sexto signaculo, praeter hoc quod percussa est a medis Babylon, quae fuit metropolis Chaldeorum, duae quam maximae tribulationes ortae sunt contra filios Israel: in quibus et timore insolito concussa sunt corda filiorum Israel, et magna post timorem consolatione firmata. Fuit autem harum prima quae legitur in libro Judith, Nabuchodonosor regis, altera quae legitur in Ester, sub Assuero rege magno: qui regnavit super centum viginti et septem provincias. Secundum haec, oportere accidere sub sexta apertione non solum de concordiae serenitate manifeste colligimus, verum etiam de sexta parte libri Apocalypsis; in quo percutienda traditur nova Babylon, et regnare oportere duos reges impios: quorum unus sextus esse dicitur, septimus alius. De quorum videlicet primo dicitur: unus est: de altero: nondum venit: et cum venerit, oportet illum breve tempus manere. Et quidem horum primus similis erit Nabuchodonosor regi assyriorum. Alius similis Aman qui erat secundus a rege Assuero: sub quo decretum erat periclitari modis omnibus populum Hebreorum: nisi eis divina clementia mirabiliter affuisset. Hoc tamen, ut iam dixi, simile non est secundum carnem sed secundum spiritum. Nimirum quia victoria illa Hebraeorum quae data est a domino in utraque tribulatione, non respicit victoriam carnis, sed victoriam spiritus, eorum scilicet qui, morientes pro Christo, triumphabunt sicut olim de adversariis suis. Unde et in Daniele de sexto rege dicitur quod sanctos Altissimi conterat: et de septimo, supra quam credi potest, universa vastabit. Tempus autem quando haec erunt dico manifeste quia prope est: diem autem et horam dominus ipse novit. Quantum tamen secundum coaptationem concordiae extimare queo, si pax conceditur ab his malis, usque ad annum millesimum ducentesimum incarnationis dominicae, exinde ne subito ista fiant, suspecta mihi sunt omnimodis et tempora et momenta. Erit autem tunc tribulatio, qualis non fuit ab initio... Verum tempus sextum duplex esse praediximus: liquet quod inter duas illas tribulationes futurum est. Haud diutinum spatium quantulaecumque pacis; ut qui poterint prioris pertransire supplicia, queant, resumptis viribus, tolerare sequentem ». Gioacchino non si atteggia a profeta consolatore, fra le tribolazioni del Nabuchodonosor e dell'Aman del suo tempo?

desiderata, al rinnovamento religioso, nella suprema manifestazione dello Spirito. Gli scritti genuini del veggente, indagati amorosamente nella loro distribuzione cronologica, nel significato delle loro allusioni volutamente discrete, dovranno dirci molto di più sulle preoccupazioni e le aspirazioni del monaco, preso ininterrottamente fra il peso delle sue mansioni gerarchiche e il sogno implacabile del suo programma rinnovatore.

Su due punti, in particolare, forse risolti di consueto con troppo sbrigativa disinvoltura in senso affermativo, occorre ancora chiedere luce agli scritti del « profeta »: sul suo viaggio giovanile in Oriente, e, più genericamente, sui suoi rapporti con la chiesa greca e sul suo vero atteggiamento dinanzi al destino di questa.

Anche lo Schott, così saggiamente diffidente delle biografie gioachimite trasmesseci dalla devozione delle tradizioni florensi, così giustamente scettico dinanzi ai particolari lussureggianti del Greco, è disposto ad ammettere un viaggio giovanile di Gioacchino in Terra Santa. Ma l'allusione da lui invocata come argomento, non ha affatto il significato ch'egli vi scorge, e il grossolano abbaglio dimostra più tosto come siano agevoli gli equivoci e i fraintendimenti nella lettura delle vecchie edizioni. Lo Schott infatti scambia per parole pronunciate da Gioacchino una esclamazione che Gioacchino pone effettivamente sulle labbra di Abramo (1).

---

(1) Afferma lo Schott (art. cit., p. 353) : « dass Joachim in jüngeren Jahren im Heiligen Lande war, beweist Conc. Bl. 31 : videtis loca ista, o filii, stagnum sulphureum nunc redacta, ego illa quondam florida et instar paradisi irrigari perspexi ». E in nota rileva che è il « Text wohl verdorben ». In verità il testo non è corrotto affatto ed ha un significato chiarissimo « Sed de his quae circa Sodomam et Gomorram gesta sunt divina judicia: aud dubium quod ad terrorem filiorum Adam : non languide hucusque fidei iudicia manifesta cernuntur. Stagnum sane fetoris sulphurei : cuius degustatio absinthii salisque mixturam quantae in ipsius profundae poenae lateant patens superficies et fetor simileque demonstrat. Praedixerat autem hoc ipsum Dominus Habraae ; ne quis forte accidisse casu et non magis divinitus causaretur, quasi non respiciat Deus de coelo super filios hominum : ut videat si sit intelligens haud requirens deum. Num, ait, potero celare Abrahae quae gesturus sum, cum sit futurus in gentem magnam et robustissimam : et benedicendae sint in ipso omnes nationes terrae ? Scio enim quod praecepturus sit filiis et domui suae post se : ut custodiant viam domini et faciant iudicium et iustitiam. Num igitur vir sanctus silentio crederit opprimenda, quae ad terram fi-

La prova sicura del pellegrinaggio di Gioacchino in Terra Santa noi l'abbiamo trovata, unicamente, in un passo della *Concordia Evangeliorum*, tuttora inedita. Eccolo (Cod. Pat. Ant. 322 (1) foll. 97 v 2-98 r 1):

Si in sene Symeone designatur Petri successio, quid in vidua ista sancta credimus designari, quae quasi septem annis vixit cum viro suo a virginitate sua ? Ecclesiam designat, sed particularem. Quia enim de tribu Aser, qui non fuit alicuius auctoritatis in tribubus Israel, sicuti Iuda aut Joseph aut Levi fore describitur, non inde videtur eius ministerium ad generalem ecclesiam pertinere. Et si videatur in ea id quod in Helysabeth et fratre illo seniori, qui scribitur in evangelio, posse designari, quandoquidem et ipsi dictum est a patre: fili, tu semper mecum es et omnia mea tua sunt : nisi quia haec usque ad annos octoginta quatuor non discedebat de templo. ille autem manens foris, ad convivium nolebat intrare. Unde forsitan quia permanentibus adhuc apostolis Hierosolimis, recepit Samaria verbum Dei, et dubium non est transire quosdam illorum ad litteras et ritum graecorum, in sancta hac muliere ecclesia ipsa designatur, praesertim cum vicina sit ibi gens armenorum, quae supra ceteros, *sicut ipsi vidimus Hierosolimis*, ieiuniis et orationibus insistit et fidei romanae prae ceteris illarum partium ecclesiis quae latinae non sunt, adhaerere cognoscitur. Sive autem haec, sive alia, propter duplicitatem tamen quadragesimi secundi numeri, quae ad octogesimum quartum ascendit, tempora duorum statuum continere videtur. Ut videlicet et prius fuisse in Dei opere, tempore Judaeorum, et per successionem in tempore gloriae, perseverare in Dei cultura et confessione videatur. Et haec ergo, sicut ille senilis ordo qui designatur in Symeone, cognoscet mirifice veritatem et loquetur de novo opere Domini omnibus qui expectant redemptionem Hierusalem.

---

liorum suorum severitate iusti iudicis dei gesta esse praescivit ? Erat enim attonitus ex his quae contingerat pater sanctus : et qualiter humana fragilitas timere Deum iudicem debuisset, exemplo illi terribili edocebatur. Sed qua putas cordis contritione ? Quibus putas sermonibus eos qui non noverant instruebat ? Aut talibus, inquam, aut similibus his. Videtis loca ista, o fili, in stagnum sulphureum nunc redacta. Ego illa quondam florida et instar paradisi irrigari perspexi. At pro intolerabili malitia inhabitantium in ea, terra olim fructifera conversa est in salsuginem. Non enim timuerunt Deum caeli qui creavit omnia ex nihilo, nec ei qui fecit illos pro acceptis beneficiis dignas gratias reddiderunt. Ideoque traditi sunt in sensum reprobum, ut facerent ea quae non conveniunt et mercedem erroris sui reciperent etiam in hoc mundo, ut scirent quid mereantur qui delinquunt sub gratia, si tali sententia puniti sunt qui sine lege et gratia peccaverunt ».

(1) È il commento a Lc. II. 36.

Ma posta così fuori discussione la realtà del pellegrinaggio di Gioacchino in Terra Santa, dal fatto che attraverso tutti gli scritti gioachimiti manca qualsiasi accenno a quel movimento per le Crociate, di cui dovevano vivere le preoccupazioni del tempo, ci sarà da domandarsi se, anche in questo, Gioacchino non è il vero precursore di san Francesco, che concepì la crociata, non come impresa militare, bensì come una pura iniziativa di proselitismo religioso, e alla visita della sua chiesetta alla Porziuncola attribuì il medesimo valore indulgenziale che la curia riservava all'arruolarsi sotto l'insegna della croce.

Naturalmente c'è qui da illuminare di pari passo il problema dei rapporti di Gioacchino con l'ellenismo ecclesiastico e della valutazione ch'egli si faceva della chiesa greca. È di prammatica dipingere il « profeta » calabrese come tributario delle tradizioni ecclesiastiche orientali (1). Già lo Schott, arrestando unica-

---

(1) « Doué d'une imagination ardent, le calabrais enthusiaste conçut dans ses rapports fréquents avec l'Église grecque, gardienne plus fidèle de l'ancienne discipline, et peut-être avec quelque branche de l'Église cathare, une grande aversion contre l'organisation de l'Église latine, contre l'intrusion de la féudalité dans les choses sacrées, contre les moeurs corrompus et mondains du haut clérgé simoniaque » Renan, *Joachim de Flore et l'Évangile eternel*, nella « Revue des deux mondes » del 1866 ; e poi nelle *Nouvelles Études d'Histoire religieuse*, p. 221. « Il Renan fu il primo a sostenere che se ne debbono (della dottrona gioachimita) cercare le origini nella chiesa greca. L'abate Gioacchino ,si dice, per tutta la sua carriera fu nei rapporti più intimi colla Grecia. La Calabria, dove egli visse, e dove la sua scuola continuò per una tradizione appena interrotta, era un paese per metà greco. I suoi principali discepoli, i redattori della sua leggenda, i personaggi profetici coi quali lo si mette in rapporto, sono greci. Egli stesso viagga in Grecia più volte per adoperarsi in favore della riunione delle due chiese e codesta riconciliazione è il pensiero dominante di tutti coloro che seguono la sua dottrina ». Tocco, op. cit., p. 387 e s. Nella quale enumerazione v'è dell'apriorismo e v'è della utilizzazione arbitraria di un materiale leggendario e v'è sopratuutto un fraintendimento completo delle visuali escatologiche, politiche e internazionali, di Gioacchino e dei suoi seguaci, per i quali la riunione delle chiese è l'equivalente di quel che è oggi l' ideale della società delle nazioni, di contro alla politica bellicosa della Santa Sede in Levante. Il non aver compreso ciò è il peccato di origine di tutte le indagini intorno al gioachinismo.

Del resto già lo Chalandon ha ricollegato più tosto il monachismo calabrese di cui Gioacchino è una delle più alte espressioni, alla politica ecclesiastica normanna, tutta intesa, in un certo tempo almeno, a sostituire tradizioni latine al bizantinismo. « Tout le développement du monachisme latin est compris entre Saint Bruno, qui à la fin du XII siècle vient s'établir en Calabre, et Joachim de Flore ». *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, II, 719. Che il problema abbia bisogno tuttora di indagine risulta anche da qualche contraddizione in cui lo Chalandon medesimo cade al riguardo (cfr. *ib.*, p. 584 e ss.).

mente il suo esame ai giudizi di Gioacchino sul monachismo del suo tempo, osservava che egli è un rampollo insigne e fedelissimo dello spirito cisterciense, vale a dire di una riforma monastica squisitamente latina (1). Siamo del medesimo avviso: crediamo si possa dire molto di più (2). E precisamente, che l'aver ricollegato il pensiero poco afferrabile di Gioacchino alle tradizioni della chiesa greca ha rappresentato un diversivo semplicistico, per sottrarsi alle difficoltà che offriva il compito di definirlo e di inquadrarlo. E che ad adottare simile procedimento sbrigativo ha sospinto una intelligenza incompleta delle ragioni, sotto lo stimolo delle quali il « profeta » meridionale ha celebrato la chiesa greca, non come attualmente superiore alla latina, bensì

---

(1) Dei principali cinque chiostri cisterciensi egli dice : « in quibus, status ipse tertius inchoatus esse videtur, licet processerit initiatio ipsius a beato Benedicto et secundum alteram rationem ab Helisaeo propheta ». *Conc. Nov. et Vet. Test* IV, 37. E lo Schott commenta (primo art. cit., 360 e s.) : « so scheint sich zu ergeben, dass Joachim bei aller Klage über das weltlich gewordene Mönchtum doch dem Cisterciensererorden zugethan blieb, ja er hat ihn für den Orden der Zukunft gehalten, der heilige Bernhard ist der grosse Prophet, der kommen muss, ehe die Zeit der geistlichen Erkenntnis anhebt ».

(2) Non osiamo giungere a pensare che Gioacchino non conoscesse il greco. Certi suoi commenti ai vangeli però lo potrebbero far sospettare, là dove il riferimento all'originale sarebbe dovuto venirgli spontaneo, se l'avesse saputo fare Ad esempio, nel commento ai primi versetti del Vangelo giovanneo (*Conc. Ev.*, Cod Pat. Ant. 322, fol. 91 r 2) : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Non dixit : in principio erat Deus, et apud eum erat Verbum : ne putaretur principium referri ad solum Patrem, secundum haeresim arrianorum, set in principio, inquit, erat Verbum. Erat, dicit, non cepit esse et hoc in principio. Quid est in principio ? In illa aeternitate quae erat ante tempora saecularia ». Ma, d'altro canto, occorrono, nella medesima Concordia Evangeliorum rimandi ai Settanta, che depongono in favore della sua familiarità, almeno, col testo greco della Bibbia. Ecco un esempio, a proposito delle genealogie di Gesù (Cod. Pat. Ant. 322, fol. 83 r 1) : « Denique si ab Adam (un'altra mano ha corretto l'errore in Abraham) usque ad Christum, consideramus numerum generationum, invenimus generationes quadraginta et tres et per singulam decadam aliquam fecisse dominum immutationem. Tres autem generationes decadarum numerum excessisse, ita ut inter eas locum non habeant ad misterium. Quod si dicis : quare ergo scriptae fuerunt in Veteri Testamento, si locum non habebant in misterio decadarum, dicimus eas fore scriptas alia quam magna exhigenti causa misterii. Haec est enim libertas spiritus, cui licet omne quod libet. Ut quod una ratione statuitur, altera deleatur, et quod alibi tenetur ad aliquid, alibi pro aliquo omittatur. Inde est quod hebraica veritas dicit : Arphaxath genuisse Sale : Septuaginta vero, quos sequitur Sanctus Lucas, asserunt Arphaxath genuisse Cainam ; Cainam vero genuisse Sale. Inde quod hebraica veritas dicit, Saulem regnasse duobus annis, in Actibus autem apostolorum dicit beatus Stephanus, sequens Septuaginta, regnasse Saulem quadraginta annis ». Altri passi commenteremo nella edizione del testo.

come destinata in futuro a risorgere, alla vigilia dell'avvento della nuova economia dello Spirito. Per ragioni analoghe, avendo sempre presente dinanzi agli occhi il presagio di Paolo (1), Gioacchino attende anche dalla resipiscenza di Israele l'indizio infallibile della palingenesi spirituale, ch'egli è andato ininterrottamente vagheggiando, e di cui la stessa riforma cisterciense e più quella florense, dovevano rappresentare ai suoi occhi un inizio potenziale (2).

Poichè è qui uno dei punti sostanziali su cui la pubblicazione del *Tractatus super Quatuor Evangelia* o *Concordia Evangeliorum* mostrerà quanto si sia frainteso il pensiero di Gioacchino, crediamo opportuno darne senz'altro dei brani.

Commentando la genealogia matteana di Gesù, Gioacchino riassume così la sua filosofia della storia cristiana e il suo concetto dell'economia che ha presieduto ai rapporti fra Greci e Latini nell'avviamento della società credente allo « stato » dello Spirito :

(Cod. Pat. Ant. 322, fol. 82 v. coll. 1, 2.)

Judas autem genuit Phares et Zaram de Thamar. Isti duo fratres, filii Thamar, significant duos populos, quos genuit per evangelium suum Petrus cum ceteris apostolis, graecum videlicet et latinum. Quod enim primo eduxit manum Zara et obstetrix ligavit coccinum in manu eius dicens: iste egredietur primus, designat graecorum populum ostendisse a principio opera iustitiae et primam doctorum ecclesiam, quae fuit tempore apostolorum : dedisse eidem populo gloriam primatus ob sanguinis effusionem pro Christo, iuxta illud apostoli: gloria et honor et pax omni operanti bonum, iudaeo primum et graeco. Verum, quia Zara protinus subtraxit manum et egressus est alius, vocavit obstetrix nomen eius Phares, dicens: quare divisa est propter te maceria ? Nimirum, quia si populus graecorum non subtraxisset se ab opere pietatis,

---

(1) Rom. XI, 25-26.

(2) Il codice patavino ant 322 contiene anche il *tractatus adversus Judeos*, della cui autenticità i rimandi stessi di Gioacchino si rendono garanti. Lo abbiamo tutto trascritto. È un'accozzaglia di testi biblici che mostra l'astrattezza e l'artificiosità della polemica. Ma si legge tra le righe il bisogno che Gioacchino ,ingenuamente, prova di immaginare prossima la conversione di Israele ,senza cui l'economia dello Spirito, a norma del prognostico paolino, non potrebbe essere inaugurata.

latinus quasi iunior obediret illi et nulla esset divisio inter graecos et latinos. Quia vero, subtrahente se graeco, meruit prioratum latinus, non ferente iniuriam graeco, divisa est maceria usque ad praesens, ita ut pro diversitate consuetudinum, divisionem magnam esse liqueat inter graecam ecclesiam et latinam.

Donde appare chiaro che nella visione di Gioacchino la chiesa greca ha perduto quel primato che i privilegi iniziali le avevano meritato e che la difformità attuale dagli ideali della continenza non può permetterle di riguadagnare, finchè una reviviscenza mistica non la faccia tornare nella sua perfezione. Allora, sarà l'avvento dello Spirito: chè la resipiscenza greca segnerà l'universale fusione in Cristo, prodromo della novella economia.

Cod. Pat. Ant. 322: fol. 95 v coll. 1 e 2.

Neque enim minus perfecti erunt illi qui convertentur in fine de Israel ut ideo non detur eis intrare simul cum his, qui sunt perfecti de gentibus ; sed quia imperfecta fuit quondam synagoga, cuius filia erit ipsa ecclesia, designata in femina, quae secundum modicam sui partem nasci cepit in fide a tempore apostolorum, ut intret posterior, ei dilatio facta est. Et notandum quod non repente intratura est sive illa sive ista ecclesia, sicut ad montana mulier visitabat limina templi. Sed alii intrant post alios, quo usque consumetur numerus electorum Dei. Verumtamen quia sicut tradunt sancti doctores, illi iusti qui minus habent aliquid a perfecta iustitia, patiuntur ad tempus dampna dilationis, arbitror eos omnes in illa perfectione temporis, quae designatur in fine quadraginta dierum, pariter intraturos, atque omnes suorum operum praemia recepturos. Quod bene quoque propter transmigrationem Babylonis designatum est: quoniam primo post triginta annos, aliquantus judeorum numerus, iubente Cyro rege, ascendit cum Zorobabel a Babylone in Jerusalem, a quibus et aedificatum est altare : et post quadraginta annos, consumato opere templi, ascenderunt alii cum Esdra et ad ultimum ascenderunt reliquiae cum Neemia, cuius consilio et auxilio edificati sunt muri Jerusalem. Quia enim a David rege, qui primus regnavit in Jerusalem usque ad Christum, triginta fuere generationes, quasi post triginta annos soluta est captivitas electorum, quae detinebatur in inferno : quorum nonnulli venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis, ut videlicet per hoc quod apparuerint in ista terrestri, daretur intelligi ascendisse eos cum Christo ad supernam illam Jerusalem. Et quod post quadraginta annos a Cyro, septuaginta vero

a transmigratione Babylonis aedificatum est templum et secunda ascensio facta est a Babylone, designat post quadraginta generationes ab incarnatione Domini, septuaginta vero a David, consumari oportere introitum plenitudinis gentium, ut illa introeunte, omnis Israel salvus fiat. In quo videlicet Israel, reliquus gentium, consumari oportet misterium parturientis feminae, quae post octoginta dies, hoc est in consumatione saeculi, introibit in templum.

Come in Paolo e in tutto il cristianesimo primitivo, in Gioacchino, prodigiosa reviviscenza della iniziale esperienza cristiana, le visuali escatologiche condizionano e comandano gli atteggiamenti e le valutazioni degli istituti e delle consuetudini disciplinari. Il destino cui la Chiesa greca è votata induce Gioacchino ad essere longanime con lei, pur rimproverando il suo allontanamento dalle regole e dagli ideali evangelici. Il « profeta » sa di assistere, di contribuire anzi, all'albeggiare della nuova economia dello Spirito. Occorre affrettarsi verso il suo compimento, dimenticando e riscattando nel perdono e nella condiscendenza:

(Cod. Pat. Ant. 322: fol. 90 v 1 e 2; 91 r 1 e 2).

Scimus autem, teste evangelio, duas esse hominum nativitates, unam secundum carnem, aliam secundum spiritum. Et secundum quod duae sunt nativitates, ita duae sunt etiam filiorum procreationes : una cum semine carnis procreatur et formatur exterior homo ad similitudinem Adae : alia cum semine verbi Dei, quod procedit ex ore sacerdotis, formatur interior noster homo, ad similitudinem Christi. Ibi non formatur exterior homo si semini virili non admisceatur sanguis maternus : hic non formaretur interior, si spiritus humanus non adjungeretur divino. Verum, quia Verbum Dei aliud ostenditur in cortice, et ut ita dicam in pellicula litterae, aliud exhibet in medulla, sicut quondam differentiam faciebat exterior illa circumcisio inter fideles et infideles, ita differentiam facit nunc interior, inter spiritales et animales, nimirum quia illi sunt animales qui gaudent in praeputio litterae, illi spiritales qui laetantur in circumcisione spiritalis intellectus. Quod si dicis: frustra secundum hoc promittitur nobis tempus octavae significationis futurum, cum tot iam praecesserunt a tempore apostolorum viri magni, qui interpretati sunt Scripturam secundum spiritum, primo respondemus generalia mysteria non respicere ea quae specialia sunt aliquibus, sed quae multis. Deinde attendendum esse ab adventu Domini completum esse mysterium circumcisionis Abrahae et populi Israel, secundum

quod locuti sunt patres in Spiritu usque ad praesens, non tamen concessum fuit alicui expandere sudarium quod erat super caput Jesu intactum (1). Sed locuti sunt et adhuc loquuntur, videntes, iuxta illud apostoli, per speculum in aenigmate, ex parte cognoscentes et ex parte prophetantes. Ut autem quod diximus de octavo tempore auctoritate Scripturae roboremus, videlicet quod usque ad aliquam plenitudinem temporum delata sit gratia spiritalis, liquet quod Moyses qui dixerat in Genesi: propterea dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una, ipse dedit licentiam filiis Israel accipiendi plures uxores et facere uxoribus libellum repudii. Ipse qui dicit dedisse Dominum filiis Noe licentiam universalem manducandi carnem, ipse in sequentibus quaedam munda, quaedam dicit esse immunda. Ipse qui docet summum sacerdotem Dei obtulisse panem et vinum, ipse praecepit levitis offerre Deo adipem mortuorum animalium. Ipse qui docet Abraham iustificatum per fidem, ipse docet operatorem Deum dedisse ipsi Abrahae praeceptum circumcisionis. Quare autem illa innuit, ista mandavit? Nisi quia sic mandavit infirmis infirma, ut tamen vellet prius ostendere, quid in suo tempore perfectioribus conveniret? Et velut igitur per septem dies mansit populus ille in praeputio litterae usque scilicet ad Johannem Baptistam, et velut in die octavo purgatus est in his qui crediderunt, cum populo gentili, a superstitionibus illis, ut iam non ambularet Dei populus quoad hoc secundum carnem, sed secundum spiritum, eodem modo satis ostendit quid diligeret Spiritus Sactus in Ecclesia sua, quoniam Ananias et Saphira pro pecunia, quam sibi reposuerunt, terribiliter sunt puniti. Et tamen ad duriciam multorum concessa sunt multa multis. Et auctoritate dispensantium visa sunt in decreta majorum, quae tamen, cessante aliquando cupiditate, dante saltim vexatione intellectum auditui, cessabunt et ipsa, ut statuatur regnum caritatis, quae non novit vindictam iniuriarum nec quaerere quae sua sunt, sed quae aliorum. Ut enim pauca de multis et quae magis ad rem pertinent perstringamus, numquidnam romani pontifices illud dominicum praeceptum attendunt, quo dicitur: qui tollit tua, ne repetas, cum universis qui sua perdunt et repetunt, aut ipse per se satisfacit, aut iudices legat? (2) Num vel illud attendere putandi sunt: qui non abrenuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus, cum ministros altaris et ceteros clericos proprium habere permittunt?

(1) Gioacchino lascia però intendere che è stato concesso a lui.

(2) Il testo è corrotto, e se ne capisce la ragione, data la scabrosità dell'argomento. Ma il significato non si perde.

Quid dico de romanis pontificibus et ceteris coepiscopis suis, cum ipse quoque apostolus dicat sacerdotem esse debere unius uxoris virum, cuius verbo velut adhuc incircumcisi adheraentes graeci omnes pene sacerdotes suos constituunt uxoratos, quod tamen latini velut circumcisi in hac parte nequaquam carnaliter, sed spiritaliter intelligentes, dicunt unam uxorem sacerdotis intelligendam ecclesiam? Igitur et si ex parte aliqua circumcisus est populus christianus, non ideo tamen consumatum est in genere id quod designatur in circumcisione Domini, quia aliud est quod datur aliquibus ante tempora prefinita ad salutem, aliud quod servatur in sacramento, complendum solempniter in temporibus suis.

Evoluzionista *avant la lettre*, Gioacchino considera la vita spirituale degli uomini come una progressiva circoncisione: una progressiva cioè lacerazione del prepuzio della lettera, per il discoprimento integrale dello Spirito. L'attuale economia ecclesiastica, così ad Oriente come ad Occidente, è una mostruosa contaminazione di adattamenti alla fragilità umana e di prefigurazioni «sacramentali» di quella che sarà la libertà e la perfezione nell'età dello Spirito. Da questa contaminazione nessuna chiesa è immune: nè pur Roma, che pure ha il privilegio del magistero. Privilegio transitorio, chè nel dì della palingenesi, quelle che furono le primizie orientali del Vangelo riguadagneranno il loro prestigio.

Cod. Pat. Ant. 322: fol. 98 r 2 – 98 v 1.

Nota quod Ihesus, qui conceptus est in Galilea, natus in Bethleem, ductus est ad templum Domini, quod erat in Hierusalem: et rursum reversus est in Nazareth, civitate sua, quia videlicet et spiritalis fervor religionis, qui conceptus est per Spiritum Sanctum in primitiva ecclesia, velud in itinere mox formatus manet in ecclesia latina, usque quo plene innotescat ecclesiae sanctorum episcoporum vel romano senatui, non quidem carnali sed spiritali, et cum omnia erunt consumata, quae erunt consumanda in ecclesia latina, revertetur iterum ad eam ecclesiam unde sumpsit originem.

* * *

Di tutti gli elementi che entrano nel processo di formazione della esperienza religiosa, quello che l'Otto ha chiamato «fa-

scinans » e che noi identifichiamo con l'escatologia (1), è senza dubbio il più refrattario ad una qualsiasi sistematica schematizzazione razionale. Impossibile ricavare un sistema organico dalle enunciazioni dei predicatori religiosi, nei quali l'elemento escatologico è predominante (2). Chi ha tentato di ridurre a sistema le visioni di Gioacchino, lo ha deformato e frainteso (3). Occorre contentarsi di registrare le sue posizioni sui punti più delicati della disciplina ecclesiastica medioevale e di illuminare la prospettiva finale della sua speranza.

Roma attese cinquant'anni per condannare l'apocalittismo gioachimita: e non lo fece, prima che un maldestro, per quanto eroico seguace, avesse ridotto in forma catechistica il messaggio sovversivo del maestro. E pure Gioacchino, per quanto cautelato, non aveva dissimulato la sua avversione al mondo ufficiale e curiale dei suoi tempi e non aveva attenuato la severità del proprio verdetto sul destino che attendeva l'uno e l'altro. Il *Tractatus super quator Evangelia* ha enunciazioni più forti e più esplicite di quelle che cogliamo negli altri scritti.

Cod. Pat. Ant. 322 : fol. 93 r 1 – 94 v 2.

Vidimus enim stellam eius in Oriente et venimus adorare eum. Si Bethleem civitas in qua natus est Christus, humilem sanctorum designat ecclesiam, siquidem ubi humilitas, ibi et sapientia invenitur, Hierusalem autem in hoc loco ecclesiam tumentium magistrorum, quid est

---

(1) V. la nota *Il « numinoso » nella vita associata*, in RR. II, 2.

(2) L'averlo dimenticato è il grave abbaglio del Fournier, troppo preoccupato, nazionalisticamente, di collegare Gioacchino a Gilberto di Poitiers.

(3) Oppure, come è capitato allo Schott nel secondo dei suoi articoli, invece di segnalare i *Gedanken* dell'abate calabrese, si finisce, automaticamente, col disegnare i suoi atteggiamenti generici ai quali le opinioni teologiche e i calcoli esegetici servono solamente di mezzo e di argomento. Purtroppo lo Schott, dopo una sagace delineazione delle posizioni gioachimite, ne coarta malamente e ne infirma la portata, sentenziando, con molto discutibile arbitrio: « Im Zusammenhange mit dieser eigenartigen Gestaltung der Eschatologie steht das Fehlen ieder politischen oder kirchenpolitischen Gedankenrichtung... Findet sich in Joachim etwas Reformatorisches ? Ich glaube, dass die Frage rundweg zu verneinen ist. Eine neue Auffassung der Geschichte der Religion ist noch nicht eine solche der Religion selbst.... Die Geschichts- und Weltauffassung Joachims hat mehr wissenschaftlichen als religiösen Charakter an sich » (2° art. cit., p. 185 e s.). Noi siamo proprio, e con tutte le forze, dell'avviso contrario. Ma noi facciamo anche appello a testi ignorati dallo Schott.

quod eo tempore nascitur Christus in Bethleem, quo Herodes rex superbus regnat in Hierusalem, nisi quod a principio ecclesiae et humilibus Deus praestitit spiritum veritatis, et superbis semper praefuit magister erroris ? Verum, quia nec Christus, qui est veritas, nec diabolus, qui est auctor mendacii, visibiliter apparent, sicut in Ecclesia humilium creditur esse Christus, ita in synagoga superborum regnare creditur Antichristus... Superbi praelati, illius retinent principatum qui designatur in Herode. Ac per hoc et ipsi eius sunt similes, qui potius tyrannidem quam regimen exercebat tunc temporis in Hierusalem. Verum quia fideles discipuli, qui designantur in Magis, docti ab ipso parvulorum magistro, nequaquam noverunt alta sapere, sed humilibus consentire, maxime cum ipse dicat : quaecumque dixerint vobis, servate et facite, secundum opera eorum facere nolite, qui vident stellam Magi in Oriente, non cunctantur ire ad interrogandum Hierusalem, ut aliquid humiliter discant ab homine, qui iam sublimiter docti erant a Deo. Quia enim novam stellam Magi viderunt in Oriente, cum in ipso ortu ecclesiae agnoverunt et perceperunt fideles populi, manifestam Spiritus Sancti gratiam splendescere in cordibus apostolorum, cuius ducatu possent ipsi pervenire cicius ad veritatem. Est enim revera stella splendida intelligentia spiritalis, sine cuius noticia legere Scripturas magis est palpare in tenebris, quam viam agnoscere veritatis. At si stella ipsa principio duceret Magos in Bethleem sicut fecisse legitur circa finem, nequaquam ipsi Magi venirent in Hierusalem, nec de eius adventu rex superbissimus turbaretur. Set quia visa stella in Oriente disparuit, et Magi de sua humilitate proficiunt et Herodi impio ut vera dicerent occasio generatur. Igitur, ablata a suis obtutibus stella, Magi sciscitaturi de Christo pergunt in Hierusalem, quia summota illa plenitudine et sinceritate intelligentiae a conspectu fidelium, cum obitu apostolorum — neque enim surrexerunt eorum similes in noticia veritatis — ceperunt fideles cum decursu temporis trahere seipsos fidei gressibus ad sinum matris ecclesiae, ut per doctrinam sacerdotum pervenirent ad noticiam veritatis. Sed quia saepe accidit ut et hii qui interrogant, quasi discipuli, illuminati sunt a Spiritu Sancto, qui autem interrogantur alieni sint penitus ab ipsa luce, dum audiunt a subditis quod ipsi per se capere nequeunt, et ea maxime quae contraria sunt factis et votis suis, unde confortari debuerant, inde conturbati deteriores fiunt (1)... Set

(1) Con queste parole Gioacchino ha valutato in anticipo il verdetto di Anagni che lo avrebbe condannato. Il suo linguaggio, convenientemente inteso, non è molto amabile per la gerarchia. Lo si può controllare e illuminare con quel che dice a proposito del ritorno di Giuseppe dall'E-

et si in Herode rege impio superbi designantur praelati, quid per principes sacerdotum et scribas populi, qui veritatem indicant de nativitate Christi, nisi illi sacerdotes et doctores qui licet in dolo sciscitentur, eam tamen quam didicerunt non omittunt dicere veritatem ? Sane omnes illi qui pari concordia in Bethleem Juda natum annuntiant esse Christum, innuunt non esse despiciendam doctrinam eorum, qui licet sint mercenarii, fidei tamen catholicae assertores existunt.... Quod clam dicit Herodem vocasse magos et didicisse ab eis tempus stellae quae apparuerat eis, et misisse illos in Bethleem, insidias et dolositates aperit illorum praelatorum, qui terrena sapiunt et qui idcirco se simulant velle abdiscere veritatem, ut agnitam possint extinguere obiectionibus suis (1).... Spreta fideles perfidia Judeorum, nec non et dolositate eorum qui terrena sapiunt, usque nunc in fide et inquisitione pervenerunt unitis gressibus ad doctrinam humilium. Set quare dixi: usque nunc, cum veram fidem ex tunc populus accepit, qui vocatur gentilis ? Set si idcirco non usque nunc quaerenda est veritas scripturarum, quid est quod dicit Paulus, in typo credentium : ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est ? Si plene jam patet ipsa veritas, quam ab ipso ortu ecclesiae quaesiere fideles, quid est quod usque ad praesens, rupto rete evangelii, tot milia hereticorum elabuntur de manibus ecclesiasticorum virorum ? Nonne ideo quia errant nescientes Scripturas, neque veritatem Dei ? Nempe, quia et si respectu praeteritorum iam nunc patet veritas christianis, respectu tamen futurorum, abscondita est adhuc perfectio veritatis. Itaque in Oriente viderunt Magi stellam quia in ipso ortu ecclesiae tradiderunt nobis apostoli intelligentiam spiritalem. At mox, obeuntibus apostolis, disparuit stella, quia pene defecerunt eo tempore, tales viri, maxime cum successio esset tunc graecorum, quibus negatum

---

gitto alla morte di Erode e al suo rifugiarsi in Galilea (fol. 99 r 1 e 2) con parole che sembrano suffragare i presagi gioachimiti registrati dai cronisti britannici : « si Herodis persecutio designat seviciam Antichristi, Archelaus filius quid significat ? At quia orbis latus est, et multi erunt antichristi, aut Herodes significat magnum aliquem praecursorem Antichristi, ipse autem Archelaus significat Antichristum, aut, quia saevior fuit Herodes Archelao, et ob hoc videatur Antichristus, fieri potest ut ruente Antichristo, aliquis ex discipulis eius conetur ad horam stare pro eo, sicut stetit Isboseth pro Saule et Eusebius Nicomediensis episcopus pro Arrio divinitus iudicato... Quod si hoc, *quoniam ipse antichristus regnaturus creditur et sessurus in principali ecclesia*, videtur quod in Galilea ecclesia orientalis, id est graecorum, intelligenda sit, cuius pars eo tempore, sicut et populus iudeorum, spiritalis intelligentiae recipiet veritatem, et florebit in ea sicut in diebus antiquis ».

(1) Ci sono in queste parole allusioni di Gioacchino a casi personali, che ci sfuggono ? Non è improbabile.

est docere secundum spiritum populum verba vitae. Denique, et qui praesumpsit Origenes protinus defecit in via. Sane occidentalis plaga, in qua circa finem itineris recuperata est stella, designat serotinum latinorum tempus, quod datum est nobis a diebus sanctorum patrum Ambrosii, Jeronimi et Augustini, qui nobis spiritalem doctrinam plenius et apertius exhibere coeperunt. Sed forte sufficere nobis debere quis dicat quod doctrina ipsa spiritalis radiis splendoris sui plene per eos toti exhibet mundo? Minime. Nempe quia et si respectu praecedentium sacculorum dicendum est his quos claritatis ipsius splendor illustrat : nox praecessit, dies autem appropinquavit, respectu tamen futuri splendoris dicendum est nobis, gravi adhuc ignorantiae involutis caligine : videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Denique, ut taceamus cetera : quid maius esse arbitramur, videre stellam etsi radiantem de caelo, an ipsum regem coeli, qui condidit omnes stellas, et quem ipsa coeli stella in terris annuntiat esse natum ? Certe etenim et si, visa stella, valde letantur Magi, consumatio tamen ipsius gaudii tunc praestita est eis, cum venit et stetit supra ubi erat puer: immo, cum, intrantes domum, invenerunt puerum cum Maria matre eius. O quam beatum erit istud tempus et quam felices illi, in quibus consumanda est spiritaliter haec inventio Christi ! Ego autem puto quod sicut Christus apparuit Magis post duodecim dies, ita post duodecim centenas annorum consumanda est in Spiritu haec revelatio veritatis. Nimirum, quia et si in his praeteritis annorum spaciis per fidem et intellectum appropinquare visi sumus noticiae veritatis, non tamen ut ipsam veritatem plene et aperte apprehendere possemus, sed ex parte, euntibus nobis, ut iam diximus, de claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. Aliter enim, ut exempli causa aliquid inferam, erat interpretatio sompniorum in corde Pharaonis, quando hanc, intelligentiae spiritu, indicavit Joseph ; aliter cum ex parte aliqua consumari coepit ; aliter cum ex majori parte consumationem accepit. Qui enim a principio, ut secundum hominem loquar, poterat dubitare in fide, ubi vidit subsequi annos fertiles, poterat confortari in fide, ut minus dubitaret : quae tamen dubitatio locum in eo habere non potuit, ubi etiam anni steriles, eo ordine quo Joseph praedixerat, subsecuti sunt. Sic, sic et si magna et si preclara spiritalis intelligentiae claritas, longe tamen altius distat inter ipsam intelligentiae claritatem et exhibitionem ipsius rei, quae sola prius intelligentiae illustratione percipitur. Differt enim inter utrumque, quantum inter Luciferi praecursionem et ortum solis : quantum inter lucem, quae tenebras ex toto auferre non potest, et eam, quae sua potentia tenebrarum nebulas fugat. Igitur ubi stella quam viderunt Magi, venit et stetit supra ubi erat puer, ipsi Magi intrantes

domum, invenerunt puerum cum Maria matre eius. Quia videlicet ubi Spiritus intelligentiae perducit electos ad noticiam veritatis, intrant domum Novi Testamenti et vident ipsam veritatem, cum figura quae quodammodo genuit eam, id videlicet quod spiritaliter intelligimus et id quod legimus in hoc evangelio Christi secundum historiae veritatem. Et procidentes, inquit, adoraverunt eum. Si videre puerum Christum est puram agnoscere veritatem, quid est cadere et adorare Christum, nisi, deposita omni contumatia cordis, reverentiam exhibere ei, qui in hoc cognoscitur veritas et verax esse, quia complet electis suis omnia quae promisit ? Ille vero veraciter videt Christum qui, purgatis mentis oculis, cognoscit veritatem et ipsam utique quae Deus est... Sequitur. Et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera, aurum, thus et mirram. Dicit idem Dominus in quodam loco : bonus homo, de bono thesauro cordis sui, profert bona. Et apostolus : habemus, inquit, thesaurum istum in vasis fictilibus. Quem antem thesaurum nisi donum Spiritus Sancti ? Inde habet homo ut proferat, inde, inquam, et non aliunde. De his autem tribus muneribus, diversi diversa dixerunt. Ego antem id in tribus istis muneribus, quod in illis tribus rebus quae, iubente angelo, extraxit Tobias de ventre piscis, extimo designari, cor videlicet, iecur et fel. Et quae sunt illa ? Timor Domini, qui concutit cor et de quo dicit propheta : timor Domini ipse thesaurus eius, et beatus Job: ecce timor Domini ipse est sapientia. Amor Dei qui afficit mentem, ut effundatur, in cospectu Domini, quasi fumus aromatum : siquidem et de iecore illo tunc et assidue, cum igne tangitur, redolens de thure, procedit fumus. Et amor proximi, qui velut in amaritudine, ibi fellis, hic mirrae, in compassione probatur. Neque enim ille diligere proximum extimandus est qui sic gaudet cum gaudentibus ut flere tamen cum flente et compati pacienti recusat. Quia et si gaudet non congaudet, dum suam, non proximi utilitatem requirit, utpote cum exultant victores, capta praeda, quando dividunt spolia. Igitur tria sunt mandata in quibus honoratur et colitur Deus : quae sicut cui adfuerunt dives est, ita cui desunt, pauper et inops : timor Domini et amor Dei et amor proximi. Et de horum quidem primo quot et quanta scripta sunt, non est facile explicare sermone. In duobus autem tota lex pendet et prophetae. Et bene in libro Tobiae de duobus quae significant duo ista mandata quid actum fuerit subiunctum est. Alterius enim fumo exspulsus est sevus demon : alterius inunctione curatus est caecus pater. De corde autem nihil factum esse Scriptura commemorat, quia et si initium sapientiae timor Domini est, caritas tamen quae est plenitudo legis, si perfecta est foras mittit timorem. Timor enim, ut ait Johannes, poenam habet, non tamen filialis, sed gehennalis. Licet autem haec

tria munera omnibus fidelibus necessaria sint, specialiter tamen singula singulis illis tribus ordinibus conveniunt: quae hic in tribus Magis, in propheta autem, cuius in hac nocte lectio recitata est, in tribus arboribus designantur. De quibus et dicitur: abies et bussus et pinus simul venient ad ornandum locum sanctificationis meae (1). Bussus siquidem, quae magnae viriditatis est, nec tamen ad alta sustollitur, significat ordinem laicorum, qui fide quidem vivit, nec tamen ad contemplanda invisibilia Dei, curis humilioribus occupatus, dum minus intelligit, non multum assurgit, et tamen, quia Deum timet, et mandata eius custodit, pervenire ad regnum Dei simul cum duobus aliis promittitur. Pinus, quae ardentissimae naturae est, et in modum cerae ignem suscipit et lumen effundit, significat monachorum, qui ardet, prae ceteris, caritate Dei et exemplo bonorum operum, quae in eis operatur Spiritus Sanctus, fugat odii tenebras a corde multorum. Abies, quae expansis ramis inferius protegit confugientes ad se, significat ordinem clericorum, qui ad hoc constitutus est, ut protegat oves sibi commissas, pro quibus et mori etiam debet esse paratus, imitans magnum illum pastorem, qui dicit de se ipso: majorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Et audiat vocem Johannis, idipsum dicentis: si Deus pro nobis animum suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere. Igitur et timor specialius convenit coniugatis, qui pro eo quod in multis offendunt, servos se pocius debent exhibere quam filios, et quasi quodam tributo auri, timore assiduo, iram Domini placare: et amor Dei specialius monachis, qui idcirco omnia reliquerunt, ut seipsos effundant in cospectu Domini, quasi nugulam fumi; et dilectio proximi specialius clericis, qui ut curent assidue languidas oves et mirra poenitentiae plagas condiant delictorum, curam et regimen acceperunt.

Non crediamo che ci sia in tutte le opere di Gioacchino un passo altrettanto capace che questo di darci, di scorcio, la nozione precisa del suo metodo esegetico ed oratorio, la visuale adeguata dei suoi intendimenti e delle sue concezioni. L'esegesi del veggente calabrese è tutta intessuta di parallelismi metaforici e di richiami analogici (2). Egli è nel medesimo tempo un

(1) Is. LX, 13. La fantasia di Gioacchino deve essere naturalmente ricorsa alle pinete e alle abetine della sua Sila.

(2) Poichè gli scritti principali di Gioacchino recano il titolo di *Concordiae*, occorre tenere presente il significato nel quale il « veggente » adopera questo vocabolo e i suoi correlati. Ecco le definizioni che Gioacchino stesso dà in proposito: « concordiam proprie esse dicimus simili-

meraviglioso conoscitore della Scrittura e un impareggiabile poeta della storia. La quale gli appare come lo spiegamento ricorrente di un provvidenziale piano di progressivi avvicinamenti alla pienezza dello Spirito, nel quale figure e tipi si riproducono migliorati ed elevati, quasi a segnar le tappe delle successive ascensioni (1).

Se dal punto di vista formale l'esegesi di Gioacchino ha i medesimi caratteri di quella di san Bernardo, se è, cioè, una esegesi libera ed estemporanea, suggerita dal rito e dalla prassi monastica, ispirata e guidata dalle esperienze della vita associata, dal punto di vista sostanziale se ne differenzia per l'alata orientazione escatologica. Gioacchino vive nell'attesa ardente del rinnovamento integrale della tradizione ecclesiastica, ancor tutta impregnata di letteralismo farisaico, bisognosa di una purificazione intima, che lasci cadere i rivestimenti caduchi dell'unica legge della carità e della verità spirituale. Squisitamente sovversivo, il suo insegnamento è un vangelo di liberazione, di cui — e il fatto dimostra quanto l'atmosfera ecclesiastica del dugento fosse diversa da quella determinata dal Concilio di Trento — la curia si è accorta con sorprendente ritardo. Ai suoi occhi, il cristianesimo ufficiale è un paganesimo mascherato: occorrerà una nuova rivelazione perchè si scoprano gli occhi alla luce. Ed essa si effettuerà mediante la reviviscenza del monachismo contemplativo. Significativo il commento di Gioacchino ai sacrifici levitici (Lev. XIV).

---

tudinem aequae proportionis novi ac veteris testamenti; aeque dico quoad numerum, non quoad dignitatem. Cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum, ex parilitate quadam mutuis se vultibus intuentur. Utpote Habraam et Zacharias, Sarra et Helisabeth, Isaac et Johannes Baptista, et homo Jesus et Jacob (Gioacchino distingue costantemente il Gesù della storia e il Gesù della fede)... Allegoria est similitudo uniuscumque rei parvae ad maximam, ac si dies ad annum, ebdomada ad aetatem, personae ad ordinem, vel ad urbem, ad gentem, ad populum, et mille talia » (*Conc. V. et N. Test.*, II, 2 e 3). Ecco i principi fondamentali con cui opera l'esegesi gioachimita. Storico secondo la mentalità medievale, Gioacchino non vede nel passato e nel presente dell'umanità che paralleli simbolici e prefigurazioni tipiche di quello che sarà l'avvenire. L'umanità deve vivere di aspettative; i lineamenti del futuro sono nei simboli del passato.

Cod. Pat. Ant. 322, fol. 96 r 1 – v 1.

Designat antem passer specialiter coniugatos; columba, clericos; turtur, illos monachos qui vere monachi sunt (1). Qui sunt autem veri monachi, nisi hi qui non sicut passer inveniunt sibi calidam domum, et quasi quadam multimoda suppellectili plenam: sed frigidum et incompositum nidum, simplex scilicet et abiectum, ubi reponant pullos suos? Sane, columba velud media inter utrumque: et si cum passeribus nidificat in foraminibus murorum, ut possit multos filios procreare, nihilo minus tamen et ipsa, sicut turtur, abiectam exprimit formulam nidi sui, veluti quae cum eo tam in cibo quam in gemina procreatione pullorum, multa similitudinis affinitate coniungitur. Differt tamen inter utrumque avem, quia turtur solitudinem, columba hominum habitationem affectat: et quia ille quo parcius in pullis, eo est pinguior in sagina, ista quo fecundior est in prole, eo in pinguedine minus valet. Nimirum, quia qui filios Deo nutrit, minus potest esse assiduus in orationibus et contemplatione caelestium. Qui autem liber est ab educatione filiorum, continue reficitur spiritalibus cibis. Videant autem ne sibi applaudant illi clerici, qui nolentes vivere in communi, sua magis quaerunt quam quae sunt Christi, quia illi vere clerici sunt, qui imitantur vestigia eorum de quibus dicitur: multitudinis credentium erat cor unum et anima una, non illi qui inhiant temporalibus lucris. Etenim, ut verum fatear, qui hodie dicuntur fideles, secundum majorem hominum partem loquor, infideles potius existimandi sunt, quam fideles: negantes Dominum operibus, quem se cognoscere confitentur, et qui clerici, laici, et qui monachi dicuntur, magis clerici. Monachi vero aut nulli inveniuntur, aut pauci. Igitur et in passere designatur laicus, sive clericus qui laicaliter vivit, et in columba, ordo conventualium (2), et in turture, eorum qui in solitudine simpliciter vivunt. Ista enim sola tria genera avium suscipi in sacrificium legislator mandavit. Et bene in oblatione duorum passerum, quae fit pro emundatione leprosi, unus occiditur, alius in montem liber avolare dimittitur: quia unde exterior homo mortificatur a viciis, inde elevatur velud in altum, vivit interior in virtute. Set et turtur, ut aperte ostendatur causa misteri, abscidi iubetur capite et retorqueri ad superiora, ita tamen ut pellicula non penitus abscidatur. Quia nimirum

(1) La distinzione fra i veri e falsi monaci è una costante in Gioacchino.

(2) Può darsi che questo uso del vocabolo conti per qualcosa nella designazione posteriore dei «conventuali» nella «religione» francescana.

contemplator caelestium, ita debet esse separatus a carnalibus desideriis, ut abscissus ab omni carnalitate, ad vitam tamen corporis, non ad voluptatem, quaerat subsidia vitae huius, quatenus sic modeste suscipiat corpori necessaria, ut tamen a caelestium desideriis non tepescat. Et notandum quod non duae columbae sicut duo turtures offerri iubentur: set duo, inquit, turtures aut duo pulli columbarum: ut videlicet aperte detur intelligi, quod in ipso genere conventualium, magis acceptantur ad sacrificium qui pascuntur, quam qui pascunt, vel certe quia plus eis licet gemere qui quiescunt in claustris, quam qui ut eis provideant necessaria, exterioribus officiis implicantur (1).

La reviviscenza di monasticismo puro che Gioacchino vagheggia non sarà egoistico godimento di contemplanti: sarà mezzo di generale rinnovamento nello spirito.

Cod. Pat. Ant. 322, fol. 100 v 2 – 101 r 1.

Quod autem Johannes, qui salvatorem saeculi praeivit nascendo, facto super se verbo Domini praeivit praedicando, baptizando et viam poenitentiae ostendendo, et quod Dominus eum, similia immo super sublimia faciendo, secutus est, alti valde est causa misterii, profundi et providi sacramenti. Designat enim Johannes, qui baptizat in aqua, illos sacerdotes ecclesiae qui, praedicantes litteram evangelii, saltim a gravioribus culpis coercent, et iniungentes eis poenitentiam, ac si exterius, abluunt peccatores (2): Christus antem Jhesus, qui baptizat in Spiritu Sancto et igne, significat viros spiritales, qui misticis intellectibus, ac si diversarum igne linguarum, interiores cordium conscientias purgant. Docent ergo qui designantur in Johanne, docent et hii qui designantur in Christo: set illi verbo poenitenciae et aqua abluunt peccatores: neque enim simpliciter Johannes aqua lavit quos baptizavit, set baptizans, inquit, et praedicans baptismum poenitentiae. Hii autem qui designantur in Christo, abluunt credentes Spiritu Sancto et igne. Siquidem ut hic verbum adhaeret elemento aquae et fit sacramentum: ita Spiritus Sanctus, descendens super fideles, in igne complevit in eis, quod Dominus illis promiserat: Johannes quidem baptizavit aqua: vos antem baptizabimini Spiritu Sancto, non post multos hos dies. Sed quid? Nunquid non iam illi baptizati erant, aut pro solis

(1) Gioacchino re aveva fatto l'esperienza, e tutta la sua vita era stata ed era una lotta fra le aspirazioni alla contemplazione assoluta e le incombenze delle sue cariche monastiche. La lotta si riprodurrà in Francesco di Assisi.

(2) Ecco la funzione del sacerdozio gerarchico, anche nella concezione religiosa di san Francesco.

illis dixit Johannes: ego baptizo in aqua, ille autem baptizabit vos Spiritu Sancto et igne? Absit. Sed quod significavit baptismus Johannis, ibi sumus: quod significat baptismus Christi, quem suscipimus, ibi futuri sumus. Quod videlicet baptisma datum fuit celitus sanctis apostolis in die Pentecostes, ut nobis quoque dandum sciamus in consumatione saeculi.

È questa certezza profonda di una nuova Pentecoste, nella quale si sarebbe inverato ed attuato il simbolo della prima, che doveva perquotere ed investire per più di un secolo tutta la spiritualità italiana. Sono le collaterali interpretazioni della storia, in vista del grande epilogo imminente, che dovevano destare più impetuosamente la credenza ammirata dei seguaci. Cercando anche lui a suo modo di leggere negli avvenimenti circostanti un significato e un monito profondi, fra Salimbene si sarebbe riportato al *Tractatus super quatuor evangelia* di Gioacchino, e precisamente alla esegesi di Giov. IV, 46 e di Lc. II, 46, con queste parole: « vide in libro abbatis, quia pulcherrima et delectabilis expósitio est ac veritate plena » (1). Vale la pena, in realtà, di riportare qui il tratto dell'ancora inedita « expositio », nella quale è una vera ricapitolazione della escatologia gioachimita.

Cod. Pat. Ant., fol. 99 r 2 – 99 v 2:

Quare autem cum factus esset annorum duodecim, voluit ita perdi a parentibus et post diem tercium reperiri? Putas sine causa misterii? Absit. Quaeris: qua? Apparebit melius cum incipiet consumari. Ego puto in duodecim diebus, centenas designari annorum. Hoc est annos mille ducentos ab incarnatione vel pocius a nativitate Domini, propter quorum completionem consumari convenit hoc misterium. Consumari, inquam, non inchoari, *quia secundum consumationem, non secundum initia rerum, accipienda sunt divina mysteria.* Ergo, quod secundum consuetudinem Joseph et Maria annis singulis ascendebant in templum, tempus respicit iudeorum, in quo praelati illius populi et synagoga, manentes adhuc in fide, provocati verbis legis et prophetarum, ad superna, animis suspirabant. Designat enim hic mater Domini synagogam, quae genuit Christum secundum carnem, sicut et in loco illo

(1) L'ed. di Salimbene nei « Monumenta Germaniae Historica » S. XXXII, a questo inciso (p. 495) annota genericamente: « super quatuor evangelia vel Concordia Evangeliorum, liber ineditus, qui exstat in cod. Dresdensi bibl. regiae A. 121 et in aliis codd. ». Diamo per primi, dal codice patavino, il testo a cui Salimbene rimanda.

ubi dictum est de ea : ecce mater tua et fratres tui foris stant, quaerentes te : foris quippe quaerunt Christum mater eius et fratres, quia synagoga et sacerdotes iudeorum in exteriori littera queritant veritatem.... Set.... noluerunt ipsi iudei mutari cum tempore. Set statuerunt apud se servare inconcusse consuetudines antiquas — (unde) accidit ut eis nescientibus et quasi dormientibus circa intellectum spiritalem, Spiritus veritatis, qui esse consueverat cum illis, occultaret se et absentaret ab eis, et maneret cum doctoribus gentilis populi in ecclesia, quae est altera Jerusalem et in collectione sacerdotum, quae est alterum templum Domini... Quid sibi vult iter diei ? Aut quid sibi volunt tres dies ? Cum scriberet Mattthaeus geneologiam Salvatoris et colligeret summam generationum, ad ultimum divisit eas in tribus temporibus, dicens sic : ab Abraham usque ad David generationes quatuordecim. A David usque ad trasmigrationem Babylonis generationes quatuordecim. A transmigratione Babylonis usque ad Christum generationes quatuordecim. Secundum hoc ergo distinguenda sunt tria tempora, ac si per spacia trium dierum, generationum Ecclesiae. Denique a Zacharia, patre Johannis, qui habet concordiam ad Abraham, usque ad beatum papam Silvestrum, generationes quatuordecim ; et a beato papa Silvestro usque ad..... (1) generationes quatuordecim ; et ab hoc usque ad praesens generationes quatuordecim. Quia vero in prima distinctione non defuit ecclesiae persecutio, quia iter diei iudeorum incredulitas ambulavit secura, extimans de repente nomen Christianorum extirpari de terra, sibi autem dirigi a Domino verum Christum. Ubi autem per Constantinum et ceteros principes Christianos viderunt datum regni vexillum populo christiano, tunc vel sero intellexerunt se perdidisse Ihesum... Quia nequeunt Judaei invenire veritatem in cunctis tribubus Israel, necessitate coacti, revertuntur in Jherusalem, hoc est ad ecclesiam fidelium, requirentes eam. Set si quaerunt eam in ecclesia, quare non inveniunt disputantes nobiscum ? Quia non sunt adhuc consumati tres dies... Post tria tempora quae superius notavimus, intuentes iudaei in templum Domini quod est divinitus Romae fundatum, invenient spiritum veritatis, loquentes in medio doctorum omnem veritatem... Quod autem sequitur : et stupebant omnes qui eum audiebant supra prudentia et responsis eius, ad illos referendum est pueros spiritales, qui unctione magistra quae erit in eis, habituri sunt os et sapientiam, quibus non possint

(1) Lo spazio bianco è lasciato dall'amanuense del codice. Si reputava conveniente lasciare elasticità ai calcoli ?

resistere omnes adversarii eorum... Et mox subditur: et dixit mater eius ad illum: fili, quid fecisti nobis sic? Ecce ego et pater tuus, dolentes, quaerebamus te. Quod tale est ac si ex voce synagogae ipsi veritati dicatur: quare nos ita obcecare voluisti, cum ego et sacerdotes mei, cum multa afflictione animi, quaesiverimus te, actenus, in Scripturis prophetarum et inter sapientes et doctores nostros? Et illi quidem sic: Dominus autem causam exprimit, cum subiungit: quid est quod me quaerebatis? Quod est dicere: quid est quod ita carnaliter sapiebatis, ut putaretis eos qui habent spiritum adoptionis clamantem abba pater, debere praedicare scripturam secundum carnem et non secundum spiritum, cum Deus spiritus sit et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oporteat adorare et neque in monte Samariae neque Hierosolimis sit quaerendus locus adorationis ipsius? Et quidem erit vox Spiritus loquentis in filiis adoptionis: set ipsi judaei, qui adhuc gloriantur secundum carnem, dicentes se filios Abrahae, non statim poterunt intelligere illud, quod dicit Oseae: erit in loco ubi dictum eis non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi. Quo circa et si Maria vocat filium Jhesum, ipse tamen in his quae patris sunt, se esse indicat oportere. Quia et si Judaei nituntur vindicare sibi spiritum adoptionis, ipse tamen ibi se oportere esse indicat, ubi non agitur de generatione carnis, sed de progenie spiritali. Sequitur. Et descendit cum eis et venit Nazareth et erat subditus illis. Quia jam adveniet tempus miserendi Syon, iuxta illud Pauli, cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet: condescendet iterum Judaeis Spiritus Sanctus et erit cum eis in Nazareth, ut faciat illos quoque florere in virtute, sicut quondam populum gentilem. Veniet autem ad eos, in his qui praedicaturi sunt eis verba vitae (2). Et exhibebunt eis humilem reverentiam. Haud dubium quod ob honorem Christi, qui de patribus illius populi dignatus est accipere carnem, secundum quod designatum est in Tobia juniore, qui curans caecum patrem ei nihilominus reverentiam exhibuit filialem... Mox ubi synagoga convertetur ad Dominum, suscipiet et servabit omnia verba spiritalia et conferet in corde suo, donec perducatur ad plenam noticiam veritatis... Ordo ille spiritalis, quem aut ipse inchoabat, aut inchoatum inveniet, Helyas, velut per quaedam incrementa proficiet de die in diem, quaerens studiosissime placere Deo et officiosissime prodesse hominibus.

---

(1) Col trattato *adversus Judeos* Gioacchino voleva essere evidentemente nel novero.

Possiamo constatare qui come alla radice del movimento gioachimita, come del resto alla radice di tutti i grandi movimenti spirituali, è una aspettativa fiduciosa, immensa per ampiezza di visuale come per eroismo di ingenuità. L'ingenuità con la quale Gioacchino garantiva la prossima conversione in massa di Israele, è la medesima con la quale egli protestava e assicurava in anticipo che la chiesa gerarchica avrebbe trasalito di gioia, come il vecchio Simeone, all'avvento di quella economia spirituale che pure l'avrebbe spogliata di ogni potestà carnale e l'avrebbe privata di tutti i suoi strumenti simbolici. Già i giudici di Anagni, raccogliendo le dichiarazioni più arrischiate del « profeta », trovavano che il tratto col quale, nel *Tractatus super quatuor evangelia*, era commentato il *nunc dimittis*, era eccezionalmente audace (1). E pure non era che un grande atto di fede. Gioacchino vi asseriva, in tono sentenzioso, che il giorno in cui dalla chiesa gerarchica fosse per uscire, sotto l'azione dello Spirito manifestatosi attraverso Elia, quell'ordine contemplativo « iustus, sapiens, spiritalis », che è l'aspettazione della società credente, la chiesa della successione episcopale non avrebbe ceduto a sentimenti di invidia e di misoneismo, ma avrebbe assunto fra le braccia « fidei et dilectionis suae », il neonato, ed avrebbe, con lieto animo, intonato l'inno della sua dipartita. « Poichè è proprio della religiosità, il transito progressivo da ordine ad ordine ».

Dal primo all'ultimo dei suoi scritti Gioacchino preannuncia, invariabilmente, l'approssimarsi, il già avvenuto inizio anzi, di quella sesta età che vedrà definitivamente dischiusi i sigilli dell'ultima rivelazione, bandito il vangelo eterno, dominio di fanciulli e di semplici, di poveri e solitari.

Cod. Pat. Ant. 322, fol. 129 r coll. 1 e 2 ; 129 v 1.

Hora antem erat quasi sexta (2). Ubi horae sextae fit mentio, mentio fit et fatigationis, quia finis operum Domini in sexto die posi-

(1) V. Denifle, *Protocoll* ecc., p. 110 e ss. Il tratto è, perfettamente identico, nel codice pat. ant. al fol. 76 v coll. 1 e 2.

(2) Commento a Giov. IV. 6.

tus est. Secundum autem hunc intellectum, quem sequi coepimus, sexta hora significat tempus apertionis sexti signaculi, quod in proximo est. In quo videlicet tempore Jhesus, fatigatus ex itinere, sedebit sic supra fontem, quia doctores spiritales, in quibus loquitur Jhesus, longa expectatione et labore fatigati, multae enim horam illam tribulationes praecedunt, quiescentes a labore vitae activae, vacabunt lectioni, ut possint ex ea consolationem accipere.... Quocienscumque vult Deus facere novum super terram et renovare peccatis inveteratam ecclesiam, contra illud vicium specialiter se opponit, ex quo propagantur, velut de suo nefando fonte manantia. Et quid est illud ? Superbia, Hac pro causa non peritos oratores elegit a principio ad praedicandum evangelium Regni, sed simplices et idiotas et literaturae fastigium non habentes, ut non sit doctrina eorum in sublimitate sermonis, set in virtute Spiritus Sancti... Spiritus autem Sanctus... ostendet... quod in proximo sit tempus, quando cesset poenitus aemulatio locorum et statuatur in spiritu iusticia sempiterna.

L'araldo della nuova età, l'angelo che apparirà dall'Oriente, recando sulle mani il segno del Dio vivo (Ap. VII, 2.).

* * *

In uno dei suoi trattati morali più sottili, il *De praemiis et poenis*, Filone alessandrino ha lasciato andare questo aforisma: « Il primo germe deposto nell'anima razionale è la speranza, scaturigine inesauribile di tutte le forme dell'esistenza » (1). Di fatto, la vita è sempre un poema di aspettative e una sconfinata teoria di speranze. Il movimento cosmico è lo sforzo verso l'attuazione di una perfettibilità senza limiti. Anche la vita associata degli uomini è percossa e alimentata dall'aspirazione verso il meglio : aspirazione affidata, simultaneamente, al paziente tirocinio dell'esperienza empirica, come al sogno ardente dell'aspettazione religiosa. Tanto il profeta che il disciplinatore delle forze della natura tendono a conquistare un lembo di quel mistero che avvolge la vita fisica come la esistenza spirituale. E

(1) Ed. Cohn, vol. V. dei Philonis Opera, p. 338 : τῆς λογικῆς ψυχῆς ὁ πρῶτος σπόρος, ἐλπίς. ἡ πηγὴ τῶν βίων.

per quanto il profeta possa apparire, alle anime circoscritte e agli empirici, perduto nel mondo astratto ed evanescente dei suoi sogni e delle sue irrealtà, in pratica l'ingenuo miraggio del contemplatore non è, nell'economia del progresso sociale, strumento meno valido e coefficiente meno efficace di ascensione, che non sia ogni perfezionamento tecnico.

Dopo secoli di paralisi silenziosa, il vecchio spirito apocalittico, che aveva avvivato e sostenuto l'entusiasmo delle prime generazioni cristiane, riaffiorava, nel duodecimo secolo, nel contemplatore insoddisfatto, vissuto nella solitudine grandiosa della Sila. Per un ventennio egli era andato portando, di cenobio in cenobio, l'ansia del suo desiderio di rinnovamento e di pace. Aveva sperato che la sua riforma florense potesse segnare l'inizio felice della nuova economia dello Spirito. Chi sa, morendo, che cosa eragli rimasto nell'anima del suo sogno temerario! E pure, il seme della speranza non era, nè pur questa volta, caduto invano sul solco.

Mentre Gioacchino si spegneva nell'ultimo rifugio della sua peregrinazione silana, in fondo alle prigioni di Perugia un giovane assisiate, « vincula spernens et ridens » si preparava inconsapevolmente a raccogliere l'eredità del messaggio, con cui quegli aveva annunciato l'avvento dei « minores » e degli « spiritales » (1).

---

(1) Il *Tractatus super quatuor Evangelia* ha un lungo tratto (fol. 97 r 1 e 97 v 1) nel quale Gioacchino dimostra, con parole nelle quali non è arbitrario cogliere l'eco e l'emozione di esperienze e di amarezze personali, come nei momenti di speciali rivelazioni dello Spirito, sono gli *iuniores* e i *minores* i messaggeri e gli strumenti della sua parola : « Sequitur : et benedixit illi Symeon et dixit ad Mariam matrem eius : ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel et in signum cui contradicetur (Luca, II. 34). Cum maiorum sit benedicere iunioribus, magis haec benedictio secundum spiritum, quam secundum litteram accipienda est. Pertinet denique ad romanum pontificem, qui pater est omnium, benedicere iunioribus suis, et dare cunctis fidelibus optatam benedictionem. Quod autem dicit : ecce positus est Jhesus in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel quemadmodum completum est per doctrinam Christi in populo judeorum, ita accidet per doctrinam spiritalem in populo christiano, qui est, in spiritu, Israel. Sicut enim tunc alii non credentes offenderunt in lapidem offensionis et confracti sunt, alii surrexerunt de viciis ad virtutes . *ita et nunc*. Et bene subditur : in signum cui contradicetur, quia et tunc contradictum fuit Filio Dei, dicente se esse Filium Dei, et nunc contradicitur Spiritui Sancto, cum dicitur : non est haec doctrina a Deo, quae est scripta in libris, sed a diabulo. Haec etenim contradictio et si tunc magis erit aperta, cum nemo audebit vendere vel emere, nisi qui portaverit caracterem bestiae, nihilominus tamen

Il primo soffio della rinascita cristiana nel Medio Evo non è venuto, dunque, dal Subasio (1): riconosciamo più tosto che esso è sceso dalle vette della Sila.

Roma, R. Università.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

et nunc et a multis retro temporibus contradicitur doctrinae spiritali, a judaeis et haereticis. Sicut melius noverunt hii qui cum eis habuere conflictum. Et bene juniori data est haec doctrina, pocius quam majori, ut discat omnis mundus non alta sapere, sed pocius humilibus consentire. Hinc est enim quod David iunior fratribus repletus est spiritu prophetiae: hinc quod Salomon, aeque iunior, spiritu sapientiae. Unde et per apostolum, ceteris iuniorem, cui et data est a Domino praerogativa sapienciae dicitur: si iuniori revelatum fuerit, prior taceat (non è il testo della Vulgata, e non è più di questo fedele all'originale: ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ I. Cor. XIV. 30). Ac si aperte diceretur: quia saepe iuniori revelat Deus quod melius est, non erubescat prior esse discipulus, ubi in parvulis non homo, sed Deus est ipse magister: set gaudeat, quod ea quae desunt sibi, cernit sibi gloriosius in propriis filiis esse completa... Igitur quod Mariae anima, filii sui gladio pertransiri dicitur, illud profecto causae est, quod sicut in antiquis temporibus spiritus Moysi datus est septuaginta senioribus, et spiritus Helyae datus est Heliseo, gratia scilicet illa Spiritus Sancti quae prius requieverat in Moyse et Helya, ita in his extremis diebus, in quibus facturus est dominus primos novissimos et novissimos primos, ad confusionem superborum, daturus est dominus *minoribus* primicias Spiritus.» Pensiamo che sia lecito far dipendere la denominazione di *minores* assunta dai francescani, da questa missione riservata agli infimi nei momenti di spirituale trapasso, anzichè da quelle denominazioni di partiti politici a cui si vuole riportare (v. Sabatier, *Vie de saint François*, 133ss.). Come pensiamo sia lecito riportare al bando gioacchimita dell'« intellectus spiritalis » l'appellativo di « spirituales » assunto da tanta parte dei francescani nel ducento. V. Holzapfel, *Manuale Historiae Ordinis fratrum Minorum*, p. 19 e ss.

(1) È noto come il Thode fa iniziare con san Francesco la rinascita in Italia.

IL LIBRO DI TOBIT

IV. - **Lo sviluppo del concetto della sapienza.**

Al punto in cui siamo arrivati con la nostra indagine si presenta spontanea una domanda alla quale bisogna senz'altro rispondere, se si vuole fruttuosamente continuare questa esposizione, con la quale vogliamo cercare di chiarire quali siano stati gli sviluppi spirituali dell'età successiva al ritorno dalla Babilonide.

È noto che, come conclusione delle lotte a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, per l'energico intervento di Nehemia, nel Tisrì del 444 a. C., in Gerusalemme veniva accettata la legge. Si presuppone generalmente che questa « Torà » portata da Ezra dalla Babilonia in Giudea, sia il cosidetto « Codice Sacerdotale » la parte ossia del Pentateuco che, secondo la critica Wellhauseniana, è stata composta in epoca più recente. Ciò che distingue il « Codice Sacerdotale » è non solo un complesso di disposizioni rituali minuziose, che, come è stato già osservato, potrebbero anche risalire a tempi assai remoti ed essere leggi sacre di un qualche santuario di Canaan o di Israele se anche non quelle di Gerusalemme stessa; ma una concezione nuova della storia ebraica, del tutto in armonia con l'insegnamento profetico, che è, all'ingrosso, quella stessa tradizionale delle nostre storie bibliche.

Questo è, nei confronti dei più antichi documenti del Pentateuco (Elohista, Jahvista, Deuteronomio) ciò che contrassegna realmente e rende ben riconoscibile, non solo per le sue formule sterotipe, ma per il suo forte spirito unitario, il « Codice Sacerdotale ».

Non v'è, ora, alcuna contraddizione fra questa ipotesi, che crede che il « Codice Sacerdotale » sia la legge di Ezra accettata nel 444 a. C., e la nostra: anzi, solo attraverso una ricostruzione

degli avvenimenti, quale noi l'abbiamo brevemente delineata, si riesce veramente a comprendere quale sia il significato della nuova legge, che, espressione genuina della concezione storica del profetismo, viene accettata appunto nel momento che la corrente di pensiero che dai profeti dipende ha la sua consacrazione vittoriosa in Giudea (1).

Ma quale è stata dopo questa vittoria la sorte di quella spiritualità di cui è espressione, come abbiamo già detto, la letteratura sapienziale ?

Gli storici d'Israele, hanno generalmente spostato assai in basso la data di composizione dei libri sapienziali. « Un rinnovato studio del libro — scriveva il Wildeboer a proposito dei Proverbi — ci ha rinsaldati nella convinzione che la parte principale di esso sia da riportarsi all'ultimissimo periodo dell'epoca persiana..... La tendenza di questa raccolta ci riporta ad un'epoca assai tarda della storia d'Israele ». Si è propensi a concepire la letteratura sapienziale come l'umanesimo d'Israele, il momento in cui questo, liberatosi dalle pastoie del legalismo, respira a pieni polmoni l'aria libera del mondo circostante : senza badare che così non risulta ben chiaro quali siano i rapporti tra il legalismo e questa letteratura sapienziale, e non resta che la scappatoia di ricorrere alle influenze straniere : che, a un certo punto, che coinciderebbe quasi con l'incontro d'Israele con il mondo greco, sarebbero venute a turbare i rettilinei sviluppi del primo. Così per questi storici il problema non esiste e non si pone neppure ; e per essi fra i Saggi e la Sapienza dell'una e l'altra epoca non vi sono o non si possono vedere — come scrive il Cheyne — relazioni.

---

(1) Non rientra nel compito di questa trattazione il chiarire meglio se sia veramente il Codice Sacerdotale, quale la critica moderna ha cercato di ricostruirlo, o l'intero Pentateuco o qualche altro documento la legge approvata nel 444 a. C. Sono note le difficoltà che si frappongono alla prima di queste ipotesi ; ma a me sembra che a quella si possa rispondere notando come non è affatto detto che il nostro « Codice Sacerdotale » sia appunto quello di Ezra, in ogni suo particolare. Esso è stato, in seguito, incorporato nella Bibbia, ed ha dovuto, naturalmente, come gli altri documenti, soffrire alcune mutilazioni durante questa compilazione. Così può facilmente e logicamente spiegarsi come alcune delle prescrizioni di cui si parla nel capitolo X di Neemia non siano contenute nel nostro Codice Sacerdotale. Esse sono nello spirito di quello e questo è in definitiva ciò che più importa.

Per rispondere però a questa domanda, che ci pare assai importante, a noi sembra opportuno intraprendere una rapida analisi delle opere della letteratura sapienziale e cercare di mostrare come la sapienza post-esiliaca non sia che la continuazione di quella da noi già appresa a conoscere come forma di spiritualità già notevolmente sviluppata prima dell'esilio così da avere a proprio esponente una classe organizzata : quella dei savi (Geremia XVIII, 18).

Sarà bene notare innanzi tutto che ciò che abbiamo riscontrato già nei testi biblici circa il carattere internazionale della sapienza, è pienamente stato confermato dall'indagine orientalistica di questi ultimi anni. Paralleli alla nostra letteratura sapienziale si sono ritrovati in documenti babilonesi, in documenti aramaici, e sopratutto in opere egiziane. I saggi d'Egitto sono già rinomati nella Bibbia ; da alcuni documenti di recente pubblicazione possiamo dire di avere la prova sicura della loro influenza in Israele. La concordanza quasi verbale dei detti di Amen — Em — Ope con quelli di Proverbi XXII, 17, XXIII, 11, riscontrata dal Gressmann, non è che la conferma luminosa della dipendenza, o, se si vuole, della analogia di questo genere di letteratura ebraica con quelli analoghi di altri popoli che potrebbe essere documentata con una larghissima messe di esempi. Ora, gli insegnamenti di Amen — Em — Ope sono del 1000 a. C. circa ; la tradizione su Ahiqar che già appare formata e sviluppata nel documento di Elefantina nel V secolo, con la quale ha anche notevoli analogie la nostra letteratura sapienziale, deve risalire ad almeno un secolo o due prima. Cade già una delle argomentazioni che vengono generalmente addotte a prova della tarda origine di questo genere letterario : la sua dipendenza cioè da un influsso straniero che non potrebbe essersi esercitato che assai tardi. Ma, anche se da ciò che abbiamo detto sopra risulta chiaro il carattere internazionale di questa sapienza, non è affatto necessario postulare senz'altro un influsso straniero. Anche se lo spirito che aleggia in queste opere non è quello che noi siamo abituati a considerare come spirito ebraico, non è detto per nulla che la letteratura sapienziale non sia, in certo modo, anche essa un prodotto ebraico. Basterà pensare, per ammettere ciò, a quanto

essa dovesse essere congenere allo spirito d'Israele, se, dopo secoli di ostile propaganda profetica, essa può produrre ancora opere come Qohelet e Giobbe. In quale senso poi essa debba considerarsi come prodotto del genio ebraico, lo chiarirà a sufficienza la trattazione che segue.

Apriamo ora i Proverbi. Si è subito sorpresi dal tono piatto, prosaico del discorso ; sembra che fra questo e il mondo dei profeti non vi sia contatto, tanto il tono è diverso. La lode più frequente nel libro è quella del lavoro e dell'industriosità : non v'è alcuna virtù di cui si decantino con maggiore forza i salutari benefizi. La serietà morale, lo slancio eroico del profetismo sono assolutamente assenti. Ciò che deve importare a chi è saggio è l'accorta prudenza negli atti della vita. Non bisogna far malleveria altrui perchè si può correre il rischio di perdere il denaro e diventare a propria volta debitore : non ci si deve mischiare nelle cose dei grandi della nazione, perchè si può correre il rischio di incespicare nelle ruote della storia, che stritolano. Ciò che il padre deve insegnare al figlio è appunto la capacità di sfuggire alle grandi responsabilità e ai pericoli con una calma, costante attività. Per il saggio il futuro non può essere che roseo, non può mancare il premio a chi opera bene. Naturalmente questo avvenire è terreno : la felicità non è concepita che come la prosperosa ricchezza, la intima gioia che dà una numerosa e ben educata famiglia. Lo stolto invece conduce alla rovina sè ed i suoi : Jahvè non ama gli improvvidi e gli inesperti e non dà loro i suoi beni. Molte massime del libro non sono che definizioni epigrammatiche : « Il testimonio fedele non mentisce — ma il testimonio falso spaccia menzogne ». (XIV, V). Qualche volta le constatazioni si fanno più vivaci, quasi animate da un amabile e quieto scetticismo e da un soddisfatto riconoscimento che forza e grazia ottengono ciò che vogliono nel mondo : « La donna graziosa ottiene gli omaggi e gli uomini violenti le ricchezze ». (XI, 16). Come è possibile concepire la vita come una battaglia, la moralità come una conquista ? « Un cuore calmo è la vita del corpo — ma la passione è la carie delle ossa ». (XIV, 30). Ecco l'ideale che può essere inteso da costoro. La ricerca di Dio è una cosa facile, non una impresa eroica nel tentare la quale si rischi di restare accecati dal

bagliore divino ; e non perchè Iddio sia vicino a noi, nel senso in cui aveva inteso questo concetto il Deuteronomio, ma perchè trovare Iddio significa soltanto uniformarsi ai criteri suddetti e fare la sua volontà vuol dire non uscire dalla propria limitatezza paesana. « Il beffardo cerca la sapienza e non la trova ; ma per l'uomo intelligente la conoscenza è cosa facile ».

Anche la constatazione delle ingiustizie e delle iniquità che si compiono nel mondo è velata da questo fine senso di stanca saggezza, proprio di chi molto ha vissuto e sa che bisogna conciliarsi con la vita cui è vano ribellarsi e nella quale infine non c'è toccata la parte peggiore. Non c'è nemmeno da pensare al profetico : « Guai ai ricchi ed ai potenti ! » : « Il povero è odiato anche dal suo compagno ma gli amici del ricco sono molti ! » (XIV, 20. Cfr. anche XIX, 4-6-7). Che altro significato possono avere queste parole se non appunto quello di una tranquilla accettazione dello stato di fatto e di una esortazione a cercare d'essere dalla parte del più forte ? Così quando si trovano nel libro detti come : « la giustizia innalza una nazione ma il peccato è la vergogna dei popoli » (XIX, 35) si resta alquanto scettici. La stessa parola in bocca di un profeta suonerebbe ammonimento terribile, sarebbe espressione di una tendenza nuova nel concepire la storia degli uomini : qui non è più che un'affermazione consuetudinaria, una di quelle menzogne convenzionali che si ripetono di bocca in bocca senza che ad esse corrisponda nessun vigore etico. Il padre le può tramandare al figlio e questo ai suoi figli : ma nella vita prevale la ragione pratica, la « necessità delle cose ». Meglio esprime quale sia stata la spiritualità sapienziale un'altra massima : « cominciare la contesa è dare la stura all'acqua, perciò, prima che la lite avvampi, cedi ». (XVII, 14, Cfr. XX, 3). Il detto, riatteggiato a nuovo si ritroverà anche in bocca a Gesù e sarà allora simbolo di una nuova concezione, affermazione coraggiosa di un mondo ove cedere non è più viltà, la violenza e la forza non hanno più senso. Qui non è che un consiglio di paesana prudenza, di fuggire il male che può provocare una risposta improvvida o una parola fuori luogo, la massima di un pacifico tradizionalismo che reputa la tranquillità il bene supremo. Per questo ambiente la tranquillità è infatti la *conditio sine qua non* perchè si possano svolgere

a pieno le sue virtù caratteristiche, e perchè si possano realizzare i beni di cui esso è orgoglioso : la gelosa custodia dell'eredità dei padri, una moglie saggia, figliuoli numerosi, una pacifica agiatezza.

È difficile delimitare l'età di questi detti : essi « sono senza tempo ». Riferimenti ad avvenimenti concreti mancano e anche se si consideri il loro contenuto non è possibile sempre trovare un criterio discriminativo. Quasi mai esso è evidente, per le caratteristiche linguistiche e stilistiche e per la radicale diversità del tono come è nel prologo dei Proverbi, nei capitoli I-IX. Naturalmente tale affermazione non ha nessun carattere di assolutezza : alcuni dei detti sparsi nelle raccolte principali possono essere riportati ad età assai tarda, forse anche a più di un secolo dopo il ritorno. « Chi può dire — dice una di queste massime di indubbia origine post-esiliaca — ho netto il mio cuore, sono immune da ogni peccato » ? (XX, 9). Sembra già di sentire dentro queste parole l'eco di alcune di quelle del libro di Giobbe. È appunto nel libro di quel nome e in Qohelet che cogliamo già la sapienza all'apice del suo sviluppo, e che possiamo constatarne l'ideale esaurimento. Non è azzardato presupporre che essa fosse stata spinta fino alle estreme conseguenze in Israele, in cui tutti i processi sembrano sempre assumere un carattere d'intensità quale difficilmente si trova tra gli altri popoli. Non è neanche detto che si debba senz'altro rigettare l'ipotesi che, oltre alla parte morale si fosse sviluppata presso questo popolo anche un certo tipo di speculazione scientifico-cosmologica. Il discorso con cui Jahvè risponde a Giobbe, allude appunto ad un insufficiente approfondimento di questo tipo di conoscenza. « Sei tu arrivato fino alle sorgenti del mare ? Hai forse scorazzato in fondo all'abisso ?... Hai potuto abbracciare la larghezza del mondo : descrivila, se la conosci tutta quanta ! Dov'è la via che guida alla dimora della luce ? Sai tu dove ha sede la tenebra ? » (Giobbe, XXXVIII, 16 e segg). Che Dio rivolga, sia pure come interrogazione retorica, queste domande, fa presupporre naturalmente che la sapienza di quel tempo dovesse avere lungamente meditato sopra questi problemi della natura. Non passerà molto tempo e, mostratasi appieno l'impotenza della sapienza a dare una risposta alla domanda di Jahvè, questa sarà data dalla speculazione religiosa

ponendo la sapienza stessa accanto a Dio, come consigliera nel mistero della creazione e perciò lontana e inconoscibile come lui.

Ma più ancora che questo problema della natura doveva essere dibattuto il problema della felicità umana e dello scopo della vita: non più nella forma epigrammatica con la quale esso viene esaminato nei Proverbi o negli altri primitivi documenti della letteratura sapienziale, ma in una forma narrativo-didascalica più complessa, nella quale risulti già evidente la personalità di un saggio che espone, attraverso la narrazione delle proprie esperienze, le proprie convinzioni e le proprie idealità. Un esempio di questo genere lo abbiamo ad esempio nel discussissimo frammento del capitolo VII, 5-23 dei Proverbi, che contiene appunto una narrazione in prima persona che generalmente si intende come un apologo sulla stoltezza. Ma è così vivace il tono della descrizione e la scena ha così evidenti caratteri di vita vissuta che non è troppo azzardato il presumere che il piccolo racconto, se anche incorporato più tardi nella raccolta I-IX, non faceva di questa originariamente parte, ma è piuttosto un frammento di una narrazione del tipo da noi sopra indicato in cui un saggio narra — a scopo educativo — le esperienze della propria vita e conclude ammonendo e sentenziando (1).

Sentiamo il nostro autore: «Alla finestra della mia casa, attraverso le imposte, guardavo. Ed ecco che vedo fra gli sciocchi, scorgo fra i giovani un fanciullo privo di senno che passa per la piazza (costeggiando) l'angolo (della sua casa) e là dirige i suoi passi. È il crepuscolo, già quasi notte, mentre la sera è oscura, tenebrosa. Ed ecco una donna gli si fa incontro vestita come una meretrice, scaltra, chiassona, inquieta sicchè i suoi piedi mai posano nella sua casa: e ora sta fuori (della porta) ora nella strada in agguato ad ogni angolo. Essa lo afferra, lo bacia, e con faccia

(1) Quest'ultima parte non doveva mancare neanche al nostro passo ma fu evidentemente messa da parte quando quello fu interpretato come abbiamo detto, e interpolato in I-IX: in cambio furono invece aggiunte le esortazioni di VII, 24-27, così diverse di tono e così fredde nella loro generalità da contrastare singolarmente con la grazia spontanea di ciò che precede: cosicchè anche a un lettore superficiale salta agli occhi che i versetti 24-27 non possono essere la spontanea, originaria conclusione di 6-23.

sfrontata gli dice : « Sacrifizi di ringraziamento oggi mi conviene fare, chè ho sciolto i miei voti. Per questo, per cercare te ti sono venuta incontro : e ti ho trovato ! ho acconciato il mio letto con dei cuscini e dei tappeti screziati di Egitto : ho profumato il mio giaciglio con mirra, aloè, cinnamomo. Vieni ! Inebriamoci di piacere fino alla mattina, diamoci alla voluttà dell'amore ! Mio marito non è in casa ma è lontano, in viaggio : presa una borsa di denaro (andò via), non tornerà in casa che a luna piena ». Lo attira con le molte parolette, con la dolcezza delle sue labbra lo seduce : (ed egli) a un tratto la segue, ed è come un bue che vada al macello, come un cane che vada alla sua catena e fino a che una freccia non gli trapassi il fegato è come un uccello che vola veloce verso il laccio senza sapere che rischia la vita ». Tanta grazia e tanta arte, e questa forma ci portano, come abbiamo detto, necessariamente a un'età già tarda nello sviluppo della sapienza sebbene, almeno nel frammento da noi riportato, non si riveli ancora nessuno di quei motivi di irrequietudine che sono caratteristici della fase dissolutiva nello sviluppo del concetto della sapienza. Questi sono tutti già presenti in Giobbe. Non siamo — come poi nei Salmi — di fronte alla domanda di come il pio possa essere soggetto a delle sofferenze e a delle prove, ma di fronte alla disperazione di un savio che vede mancarsi sotto i piedi tutto il proprio mondo. La figurazione che di Giobbe si dà nel capitolo I, — anche attraverso le innegabili interpolazioni degli scrittori posteriori preoccupati di fare di Giobbe un « Giusto d'Israele » — è quella di una di questi savi, a cui la larga esperienza del mondo aveva dato ricchezza e prosperità. I pii dei Salmi pur nello sconforto non trepidano di Dio: Giobbe dubita ed esita subito e se anche, capanaica figura, sdegna la lamentela degli umili e dei deboli, ruggisce in cuor suo contro Dio e impreca contro chi ha tradito la legittima sua speranza nel premio della vita. Egli non riesce a comprendere come la felicità e la prosperità siano venute a mancare a lui, che ha tutti i requisiti per ottenerle : non gli balena nemmeno alla mente il pensiero della umana peccaminosità e della punizione su di lui di colpe avite. Se mai, la sua disgrazia è dovuta a un capriccio di Dio, che nei cieli, noncurante dell'uomo, dispone a suo arbitrio della sorte dei mortali.

Ma ciò che è sopratutto notevole nel libro è lo stupore di fronte alla disgrazia che lo colpisce : come ciò è mai possibile accada a chi ha sempre operato sanamente ? Nonostante ciò, già aver posto il problema in questi termini è qualche cosa di nuovo. Storie di Saggi che cadono in disgrazia non dovevano essere infrequenti : anche Ahiqar racconta di sè qualcosa di simile : nonostante la sua saggezza egli rimane vittima del perfido Nadan. Ma non c'è narrata nessuna ribellione contro Dio e il suo giudizio di alcun saggio : la sapienza si poneva dei nuovi problemi in Israele, influenzata dal fecondo contatto delle altre correnti spirituali che si contrastavano il campo in esso. Perciò Giobbe ha una sua inconfondibile fisionomia ebraica nonostante l'origine straniera del racconto e dell'ambiente nel quale esso si svolge.

D'un'età ancora più tarda è Qohelet. L'insoddisfazione e lo sdegno contro tutte le posizioni tradizionali della sapienza vi urgono e provocano il grido sconsolato che è rimasto a simbolo del libro : « Vanità delle vanità... » È un grido disperato contro la sapienza e i suoi rappresentanti : la insoddisfazione e la sfiducia sono così profonde e così sentite che non si possono comprendere che al termine di un periodo durante il quale le vette più alte della speculazione siano state raggiunte senza che il cuore umano ne sia restato soddisfatto. Un dilettante non può parlare così : non troverà mai simili accenti chi non parli « per ver dire ». Attraverso un lungo processo di cui abbiamo potuto appena indicare alcune tappe, in Giudea si devono essere acclimatati procedimenti scientifici che tentavano di aver ragione della complessa varietà del mondo. Anche Qohelet aveva tentato qualche cosa del genere. « Mi diedi con tutta l'anima alla disamina e alla ricerca sistematica di tutto ciò che avviene sotto il sole ». (1,12). Ma egli si è accorto e proclama l'inutilità di questa scienza enumeratoria. La viva realtà sfugge alle maglie della definizione ; l'impresa è vana : occhio e mente umana non bastano a contare e classificare. (1. 8). La sapienza aveva lodato l'industriosità come bene supremo, additato ad esempio la formica operosa ; Qohelet inizia il suo libro (e ne fa poi il *Leit-motiv* della sua indagine) con una domanda che è quasi una sfida a tutte le conclusioni dell'età precedente : « quale vantaggio ha l'uomo di tutto il suo affati-

carsi sotto il sole ? » (1, 3 cfr. II, 22 ; III, 9 ; V, 15). Non solo vantaggio materiale, piacere, gioia si intende qui : Qohelet ha ormai superato il punto di vista strettamente eudemonistico dei Proverbi, la gioia tutta moderna di modificare la realtà. Ciò nessuna fatica può dare perchè il corso delle generazioni che si succedono è impotente di fronte alla « terra che sta eterna ». (1, 4). Tutto dipende dal divino volere, tutto è « dono di Dio ». Che resta a fare all'uomo ? Ciò che è storto non può raddrizzarsi nel mondo fisico e la medesima ferrea necessità regge il mondo morale ; perciò l'uomo non può che piegarsi a riconoscere questo carattere della realtà che corre fatale a un segno che a noi non è dato nè conoscere nè modificare. Intendere come la vita sia fine a sè stessa, si giustifichi nel momento stesso in che si attua e non abbia bisogno di un oggetto a cui riferirsi, non è ancora dato a Qohelet, se anche bagliori di questa visione già fiammeggino qua e là nei suoi scritti, subito repressi e spenti. (II, 10). La sapienza che si era proclamata maestra di vita, capace di rendere l'uomo felice e buono, viene negata e derisa ; v'è una sola sapienza, che consiste nel riconoscere che questo è il corso della realtà, non modificabile, e consiste nell'avere « gli occhi davanti ». (II, 14). Proprio su questo argomento sono le parole più amare di Qohelet. Non è affatto vero come era stato proclamato dalla letteratura sapienziale, che il savio vivrà e morirà lo stolto, che triste è la sorte dell'uno, lieta quella dell'altro. Un solo destino coglie l'uno e l'altro senza tenere conto alcuno del valore delle opere e delle azioni degli uomini, orribilmente cieco. Perciò si rende inutile ogni ricerca, vana ogni attività che pure è la sola cosa che possa dare ragione alla vita e che renda il mondo di qua tanto più luminosamente attraente dello Sceol ove non v'è « opera o industria, senno o sapienza ». Il male più terribile è questo : non poter credere più alle vecchie categorie dei padri, veder vacillare innanzi a sè ogni criterio. Le antitesi del capitolo III vanno illuminate alla luce di questa fondamentale intuizione deterministica del pensiero di Qohelet. La sapienza aveva proclamato e aveva cercato di trovare quale cosa fosse buona, quale fosse cattiva, dove fosse la verità, dove l'errore. Qohelet proclama l'indifferenza assoluta e perciò l'inutilità di tale ricerca. Affannarsi a cercare, credere

che sia meglio il piantare che lo sradicare, il nascere che il morire è opera di sciocchi : ogni cosa è buona a suo tempo, ha la sua ora fissata dal destino. Probabilmente bisogna concepire questo passo — fondamentale per il pensiero di Qohelet — come una polemica contro la ricerca di quel che dovesse essere come il primo principio, il fondamento della realtà. Supporre qualcosa di simile non è prestare pensieri ed idee di noi moderni a Qohelet. Abbiamo già visto che un grido così disperato e che scolpisce così terribilmente la inanità degli sforzi umani per raggiungere la verità fuori di sè, non può essere nata che dopo una esperienza assai vasta di cultura e di scienza. Un grido di insoddisfazione così straziante non può prorompere che dal petto di chi abbia prima ricercato con affannoso ardore ciò che ora rinnega. Che del resto ricerche di tale genere non dovessero mancare ce lo mostrano *ad abundantiam* i Proverbi. Sarebbe indubbiamente errato concepire tale ricerca come rigidamente sistematica, quale noi siamo abituati a trovarla presso i greci : si deve piuttosto pensare a tentativi vaghi e imprecisi di condensare in un principio unico tutta la sapienza e tutta la verità. Era il limite estremo cui poteva arrivare la speculazione sapienziale : ma a questo punto la deficienza delle sue fondamenta fece vacillare l'edificio che era stato elevato e subentrarono la disperazione e la fuga nella religione. Ed è ancora contro questo genere di speculazione che Qohelet si rivolta, convinto non solo dell'insufficienza dei mezzi adoperati per conseguire il risultato, ma della vanità stessa del tentativo. Che importanza poteva avere per l'uomo una simile ricerca se non v'era in realtà un punto fisso cui riferirsi e da cui giudicare, se non esisteva un criterio ? Con questa conclusione Qohelet aveva superato in certo senso anche alcune delle posizioni del profetismo e riassumeva in sè tutta l'esperienza spirituale di Israele. Ma la sapienza in lui riceveva il colpo supremo e si esauriva per sempre : le sue parole che l'avevano per sempre bollata con il marchio di « vanità delle vanità » la facevano per sempre scomparire dall'orizzonte d'Israele.

Quel che segue dopo, è ricordo di un'età che fu ripetuto senza che abbia più il medesimo senso dell'età antecedente, qualcosa di completamente diverso mascherato sotto le stesse spoglie. La sapienza è diventata il « timore di Dio » assume un carattere

— per la prima volta — religioso e cultuale, consiste nel riconoscere la propria dipendenza da Dio. Già Qohelet aveva — anche qui in contrasto con l'antica sapienza — proclamata la terribile lontananza di Dio : « Iddio è su nel cielo e tu sei nella terra » (V, 1). All'uomo non resta che tacere e umiliarsi. Ciò accade poco dopo. La religione e la tendenza che essa rappresentava, già vittoriosa in Israele nel 444 a. C. si erano internamente consolidate e formate e potevano offrire una dottrina, una disciplina, una fede. Da lievito rivoluzionario, attraverso le legge, l'insegnamento profetico si era fatto norma di vita, fondamento della convivenza civile. La vera sapienza morale — cioè l'arte di sapersi condurre nel mondo — era ormai contenuta nella Torà sempre più minuziosamente particolareggiata ; la Torà rivelava l'origine di tutte le cose, create dalla parola animatrice di Jahvè, dava un senso alla varietà del mondo animale, preordinato per servire all'uomo, alla complessità del mondo degli uomini, strumenti tutti di un piano divino. Si aggiunga a ciò il fatto che in essa era contenuto il meglio della cultura specificamente nazionale di Israele e si comprenderà facilmente come a questo momento della storia ebraica sia naturale che di fronte alla fede e alla speculazione religiosa si pieghi l'individualismo scapigliato e la paesana sufficienza in cui le tendenze che facevano capo alla sapienza si erano esaurite. Possiamo delimitare anche con una certa approssimazione il momento di questo definitivo trionfo del Giudaismo ; nel Siracide, dove pure ancora il processo della fusione non è portato a compimento, esso è già a buon punto. Si può credere che esso dovesse essersi iniziato fino dagli ultimi tempi dell'era persiana. Naturalmente la sapienza non scomparve senea lasciare traccia di sè : si esaurì come forma spirituale opposta a quella profetico-religiosa ma seguitó — e vive ancora — come immanente tendenza della società ebraica. Così è anche spiegabile come si sia — anche dai sommi — potuto confonderla con alcune delle succeessive manifestazioni spirituali di Israele. Di essa infatti rimase qualcosa veramente, nella successiva etica ebraica. Tutto ciò che v'è di Filisteo, di utilitario, di soddisfatto nella etica farisaica, tutto ciò che ci può fare comprendere come essa sia stata chiamata « priva di slancio » è appunto ancora il

residuo dell'eredità della tradizione sapienziale che grava su Israele. Nè poteva essere altrimenti : questa tendenza era congenere al popolo e solo l'eroica, appassionata opera profetica aveva potuto allontanarla dalla sua anima e rendergliela quasi estranea. Quando poi venuto a mancare all'insegnamento profetico il suo oggetto, il popolo, la indagine etica tornò a individualizzarsi, era naturale che tornassero ad affiorare le soluzioni e le parole della sapienza sia pure profondamente modificate e spiritualizzate. E si ebbe lo stranissimo, poliedrico fenomeno del rabbinismo. Con questa breve ricerca abbiamo cercato di delimitare quale sia stato lo sviluppo della sapienza : non sarà forse inutile aggiungere qualche parola per chiarire meglio quale sia, secondo noi, il posto che le deve essere dato nella storia dello sviluppo spirituale di Israele.

Non ci si può esimere da questo compito a pena di non comprendere più nulla della storia del Giudaismo nelle sue origini e correre il rischio di affermare, come è accaduto a un pure acuto e profondo storico della filosofia che messianismo, legalismo, sapienza, « sono momenti non coordinati e non coordinabili della mentalità giudaica » (De Ruggero : Storia della Filosofia II, 66). Non basterà perciò dire, come lo stesso scrittore ha fatto, per caratterizzare la sapienza ebraica « che essa non ha un carattere puramente teorico » : l'ha anzi essenzialmente pratico e che « essa nasce dal timore di Jahvè, almeno nella mente degli uomini », confondendo così due momenti ben distinti e non confondibili dello sviluppo dell'idea della sapienza. Ma bisogna ben rendersi conto, invece, di come nei tre libri canonici e in quello deuterocanonico che sono i monumenti della letteratura sapienziale antica noi, (lasciando per ora la Sapienza di Salomone) troviamo traccia di un lungo e non semplice processo, durato probabilmente qualche secolo. Abbiamo già più volte notato, parlando dei Saggi di Israele come il carattere della loro saggezza sia l'internazionalità. La scoperta in Elefantina di un frammento aramaico della storia di Ahiqar prima, quella degli scritti di Amen-Em-Ope poi, hanno mostrato con evidenza come un substrato unico, largamente diffuso in tutto il mondo dell'Asia anteriore semitica o no, sia alla base degli sviluppi spirituali posteriori

delle varie civiltà di quella regione, dove le interferenze e gli scambi culturali sono sempre stati numerosi e frequenti. Anche nei proverbi del saggio Ahiqar come per quelli di Amen-Em-Ope si sono trovati punti di contatto e analogie con quelli dei Proverbi salomonici. Ma più ancora che queste somiglianze casuali e non così sintomatiche, quel che ha valore è l'identità degli accenti, del tono delle varie raccolte, che rivelano in più punti una comune origine spirituale. Abbiamo già notato, parlando dei Proverbi, come non vi sia in essi traccia alcuna di un pensiero legalistico: Torà è ancora termine che si identifica col nostro « insegnamento » e non ha nulla a che fare con uno specifico insegnamento divino, analogamente a ciò che avviene nel Giudaismo posteriore. L'unico passo che al riguardo potrebbe essere preso in considerazione deve essere considerato come una tardiva interpolazione la quale è priva di qualsiasi valore per determinare i caratteri del nucleo principale dei Proverbi. Manca dunque ai Proverbi una delle caratteristiche essenziali del Giudaismo posteriore e ciò potrebbe indurre a seriamente dubitare dell'attribuzione post-esiliaca del libro. Ma questa deduzione sarebbe precipitata. Il carattere internazionale del libro, da noi su rilevato, ci deve rendere assai cauti nell'attribuire a una o all'altra età della storia d'Israele le varie raccolte, basandosi soltanto sulla presenza od assenza in essa di elementi che (per altra via) noi sappiamo essere stati, in quei determinati periodi, salienti in Israele. Dato il carattere di queste raccolte è naturale che in esse si conservino tradizioni antiche, si ripetano vecchi detti: difficilmente esse possono servire a illuminarci sulle caratteristiche di un popolo e di un'età. Far ciò, sarebbe altrettanto ingiustificato quanto voler dedurre che la nostra cultura è ancora tutta compenetrata di una pittorica, efficace comunione con la natura perchè molti nostri paragoni (forte come un leone, pauroso come un coniglio, veloce come una gazzella) sono tratti dal mondo della natura, mentre questi non sono in genere che relitti del passato, ricordi letterari a cui non corrisponde nessuna reale « visione » o esperienza. Il mondo della sapienza è alquanto convenzionale e le sue rappresentazioni non escono generalmente mai da una contenuta genericità che contrasta, a prima vista, con l'im-

medatezza e la spontaneità delle visioni e delle intuizioni dei profeti o degli storici della Bibbia. Come sono sbiaditi i re di questi Proverbi e delle storie da essi sviluppatesi di fronte a quelli, carnosi e vivi, dei libri di Samuele e dei Re! Traccie di una elaborazione in senso ebraico-giudaico non mancano naturalmente nella suddetta grande raccolta dei Proverbi; è da queste piuttosto che possiamo almeno riuscire ad ottenere un quadro della epoca in cui la raccolta è stata compiuta. Nell'ambiente dei savi — chè opera dei savi, letterati, e non di popolo, come la maggior parte della cosidetta letteratura popolare, sono i Proverbi — si cominciano a fare vive le esigenze rappresentate dal profetismo e dal nuovo movimento legalistico. Sebbene affievolite, traccie di questa influenza sono rimaste: profetica ad esempio nei passi XV, 8, XXI, 3 XXVII in cui si esorta a credere che meglio è l'obbedienza che i sacrifizi, con evidente parallelismo ad Amos V, 18-27, sacerdotale quando si esorta a non fidarsi delle proprie forze ma a confidare in Dio sebbene in questo caso sia da vedere se non si tratti di una interpolazione più tarda e non di una elaborazione. Ma non molto di più: quelle che il Wildeboer credeva potere indicare come tali oltre a quelle citate: la protesta contro la oppressione, l'amore per i poveri, l'esortazione a guardarsi dalla superbia, non sono che le caratteristiche generali di un tale tipo di letteratura: nè ci dovrebbe meravigliare di trovare parole simili in Ahiqar se il caso ci desse di poter ritrovare altre massime di questi. Confondere accenti profetici, pieni di impeto, slancio, ardore, con la contenuta e calma protesta della letteratura sapienziale vuol dire, mi sembra — per troppa acutezza e troppa smania di derivazioni — chiudere gli occhi e le orecchie alle verità più evidenti. Così non ha neanche grande valore l'altra considerazione che si fa circa il carattere individualistico di tale letteratura sapienziale. Per tutta l'età del Giudaismo — si dice — sotto l'influenza di fattori estranei (sgretolarsi delle unità nazionali con conseguente perdita di importanza delle divinità nazionali, formazioni di grandi stati plurinazionali dove scambi e commerci si fanno più intensi) e di fattori intrinseci (insufficienza della visione profetica del popolo come unità corresponsabile per una reale esperienza religiosa da che tale unità viene a mancare, e non è

possibile, se non in rari momenti, sperare che essa venga ricostituita nel futuro) il giudaismo si individualizza, la religione si fa cosa dell'uomo e non più della comunità. Ciò è almeno in certo senso esatto : documenti di questa nuova religiosità non mancano nemmeno nel cosidetto Codice Sacerdotale in cui ad esempio « l'esigenza » della santità intesa come purificazione dell'individuo, — sia pure nella collettività — è già un passo verso questa individualizzazione. Non è poi nemmeno necessario accennare a Ezechiele e alla sua minuziosa teoria della responsabilità individuale, ed ai Salmi.

Ma assai diversa è la cosa per questa prima parte della letteratura sapienziale ed è assai strano come anche i maggiori storici (Meyer ad esempio) che hanno più degli altri contribuito a far sì che alcune delle idee di noi enunciate si facessero strada nel mondo scientifico, abbiano quasi sempre lasciato in disparte questo aspetto della questione. Lungi dall'essere una derivazione della nuova concezione individualistica, la letteratura sapienziale ne è il remoto antecedente. La sapienza si richiama e trae ragione d'essere dall'esperienza individuale, si rivolge al singolo per dargli la felicità, o la capacità di superare le difficili contingenze della vita. Non è possibile concepire che questa letteratura sapienziale, e la sapienza di cui essa è espressione, siano qualcosa che appartiene a una comunità, a un'assemblea di persone, siano cosa a cui possano partecipare, come alle grandi manifestazioni religiose, folle intiere, e formare così materia di esperienze collettive. Anche quando essa vuole diventare sapienza di governo, arte per ben condurre il popolo o perchè questo prosperi, essa ha sempre in vista il singolo in quanto governante (il Re o il Ministro) o governato (ad esempio : i proverbi in cui si danno consigli sulle norme da tenersi nei riguardi dei propri governanti). Mai il popolo viene concepito come unità, come valore autonomo, su cui pesi una responsabilità in quanto esso è realmente il fabbro della sua fortuna, come nei profeti. Lo stato e la nazione — lungi dallo essere già scomparsi — non sono ancora entrati nella sfera di interessi di questi uomini, appunto perchè essi appaiono come cosa lontana che non può servire all'individuo per il raggiungimento dei suoi interessi. Individualismo di questo genere, assolutamente

prenazionale, lo troviamo, senza doverci troppo affannare, già assai prima dell'esilio, e non è certo necessario farlo dipendere da Ezechiele o dai motivi indicati sopra. È contro di esso che si sono svolte le battaglie dei profeti, i creatori del concetto che stato e nazione debbono avere un valore etico, i primi ad affermare, contro questo genere di individualismo, le ragioni di un avvenire più complesso.

Se vogliamo avere la misura della differenza di questi due tipi di individualismo basterà confrontare ciò che noi sappiamo di questo, con quello che si riscontra nel cosidetto farisaismo, di cui la sapienza, a torto, si considera madre spirituale. Anche — si afferma — i farisei per lungo tempo si sono disinteressati da ogni forma di attività statale, sono restati lontani da ogni affermazione nazionale, e ciò appunto perchè il nuovo sentimento religioso si è individualizzato, si è disunito dal concetto del popolo, è diventato problema dei singoli. A ciò in primo luogo si può osservare come in realtà, ciò che noi sappiamo circa questo disinteressamento dei farisei è assai diverso. Si tratta di una differente concezione dei compiti della nazione che divide farisei da nazionalisti, Maccabei o Zeloti: « non colla forza ma con lo spirito » era la divisa degli uni che contrastavano, in ciò diretti discendenti dei Profeti, ogni moto che tendesse a mettere in forse, per una problematica autonomia politica, la reale autonomia spirituale. E se, in armonia con l'orientamento del mondo antico — cui Israele non poteva sottrarsi — troviamo nel fariseismo evidenti traccie di individualismo (preghiera, coscienza della propria peccaminosità individuale, concetto della resurrezione individuale) ciò avviene appunto perchè i farisei sono qualcosa di nuovo di fronte ai Profeti e aggiungono alle loro delle proprie conquiste. Ma stato e nazione sono elementi ben saldi da cui non si deflette oramai più e, se pure — per le tristi condizioni — sono lontane dalla coscienza dello individuo in quanto entità materiale, politica, sono vicinissime come realtà spirituale. La cosa è invece assai diversa nei Proverbi dove ogni traccia di questi concetti civici, manca assolulutamente: e non diciamo quello dello stato ma nemmeno il

concetto di popolo è possibile ancora riscontrare, quale esso poi, appunto dai Profeti in poi, si è venuto affermando in Israele.

Risulta perciò da questa breve analisi impresa completamente assurda voler considerare la letteratura sapienziale come una derivazione dei precedenti sviluppi della religione d'Israele, della quale essa sarebbe recalcitrante erede, umaneggiante oppositrice. Ciò è potuto avvenire appunto solo in quanto la nuova critica protestante tedesca non è in fondo uscita dai vecchi schemi scolastici teologici, tramandatici dalla tradizione ebraico-cristiana e non ha allargato convenientemente il proprio sguardo agli sviluppi spirituali degli altri popoli. Israele non è solo nell'Oriente, nè isolato : e la sua originalità consiste appunto nell'aver saputo vincere la limitatezza degli orizzonti paesani da cui esso era partito.

Contro la sapienza e la tradizione da essa rappresentata di prenazionalità, i Profeti, creatori dell'individualità storica di Israele, hanno sempre combattuto. Era una nemica peggiore, perchè più scaltra e accorta e ricca di risorse, degli idoli delle alture : ma anche in questa lotta, che si svolse prevalentemente agli inizi della età posteriore all'esilio, vinse la forma spirituale che aveva con sè l'avvenire. Non è vero affatto che nell'età posteriore all'esilio le caratteristiche nazionali si siano andate attenuando e che Israele, — almeno così dovrebbero mostrare le opere di quel tempo che ci sono state conservate, — abbia allora aperte le sue porte a ogni sorta d'influenza straniera. La lotta combattuta contro la sapienza anazionale, proprio in quest'epoca, dimostra tutto il contrario. In certo senso il popolo ebraico è nato allora. In realtà, anche in questo periodo si è seguitata ad affermare quella tendenza che voleva plasmare, con sue inconfondibili caratteristiche, il popolo; e che, lungi dall'essere, come qualche storico tendenzioso ha voluto far credere, rappresentativa di una concezione più ristretta e meno capace di benefici sviluppi, era quella che doveva dare la sua inconfondibile impronta al Giudaismo. Questo non è nato, è naturale, già tutto armato dalla testa di Giove ma è il resultato di un lungo, secolare processo, di cui noi non conosciamo che alcune date e di cui non abbiamo che pochissimi documenti. Ma dobbiamo riconoscere

della forma spirituale che in esso prevalse, già fin da ora, la grande capacità creatrice: essa è tanta che anche la letteratura sapienziale entra nel quadro della storia del giudaismo non solo come forza contrastante a quella che prevalse, ed elemento influenzatore (come abbiamo già visto): ma anche come elemento influenzato da questa tendenza. Abbiamo visto che essa era stata simbolo ed espressione di una civiltà assai meno individualizzata, e assai meno ebraica. Nei più antichi documenti che a noi sono pervenuti questo carattere non ebraico risulta particolarmente chiaro. Ma essa si era sviluppata anche in ambienti ebraici e dovette adattarsi ai problemi e rispondere alle domande che si presentavano in Israele. Non è un caso che mentre troviamo tanti esempi e tanti riscontri per i Proverbi, essi ci mancano o sono problematici per Giobbe, per Qohelet, e in certo senso, anche per Ben Sirà. L'impronta di questa nuova concezione del mondo che dal profetismo in poi si era andata maturando in Israele è segnata indelebilmente anche in questi libri. Abbiamo visto come il problema di Qohelet sia nato dallo sviluppo stesso intimo dei principi della sapienza: ma come è possibile immaginare la conclusione del libro — non quella letterale ma quella da noi sopra tentata di abbozzare — se non laddove fosse già germogliata l'eroica certezza dei Profeti? Come sarebbe stato possibile fare coincidere sapienza e timore di Dio nel senso tutto nuovo e intimo, secondo il quale il Siracide l'intese, se non in un ambiente nel quale fosse stata già formulata una dottrina e praticata un'esperienza tutta spirituale di questo timore di Dio?

Non abbiamo documenti diretti del momento in cui la tradizione sapienziale — esaurita e spossata — ripiegò su sè stessa e cessò di esistere, assorbita dalla nuova forma di vita spirituale, e al *saggio* si sostituì il *pio*. Tutto ciò era però già compiuto quando sorse il moto maccabaico. La legge aveva oramai compenetrato di sè Israele e se contrasti vi saranno più in esso, dovranno partire da un punto ben saldo e incrollabile, che è appunto l'acquisto maggiore di quest'età spiritualmente tormentata e misteriosa: la esistenza salda e incrollabile di un popolo ebraico, fondato, vivente sulla Legge. Questo era il risultato della lotta.

Così è anche possibile intendere appieno quello che è sembrato sempre — e resta ancora per molti — un mistero nella storia d'Israele : il come la legge — che è indubbiamente un mezzo del tutto antipolitico ed essenzialmente non pratico — sia stata per lunghi secoli il baluardo più saldo, il bene più prezioso di Israele. Ci si è — a torto — soffermati sempre troppo sopra gli aspetti religiosi e morali di questa legge, la si è considerata come un peso esteriore che gravasse sul popolo e non si è perciò potuto mai comprendere come appunto le forze più fresche e vive di quello siano germogliate in un ambiente in cui essa era dominatrice assoluta. Tutto ciò è — dopo quel che abbiamo detto — assai chiaro. La legge è appunto il mezzo attraverso il quale la unità del popolo si era compiuta, lo strumento attraverso il quale il popolo — contro tutte le forze contro cui esso aveva dovuto lottare : il politeismo multiforme nell'età profetica, la laica, universale sapienza nell'età più tarda — si era affermato ed era nato. Non ci si può meravigliare perciò se essa divenne il bene più prezioso, la luce vivificatrice per il Giudaismo posteriore, che nacque dai contrasti di cui la legge ebbe ragione e di cui essa è conclusione.

Rechovot (Palestina).

Enzo Sereni.

LA RIVOLUZIONE DI GESÙ

Si pubblica a Londra, per cura della « Swarthmore Press » (Ruskin House), una collezione diretta da Nathaniel Micklem, la quale ha preso questo originale titolo complessivo: « Christian Revolution Series ». Vi sono apparsi, con ispirazione riconoscibilmente quacquera, volumetti intesi a ricavare dalle elementari fonti del primitivo cristianesimo norme e suggerimenti pratici, a proposito di problemi sempre attuali di morale pubblica. Segnalabili quello del Cadoux, *The early Christian attitude to War* e l'altro dettato in collaborazione dal Micklem e dal Morgan, *Christ and Caesar*.

Di più larga andatura quello recente di Samuel Dikey, insegnante di esegesi neotestamentaria in uno dei seminari teologici di Chicago: *The constructive Revolution of Jesus*: a study of some of his social attitudes. Il titolo ne dice già abbastanza sull'intento dello scrittore e sulle conclusioni patrocinate. Nessun apparato di critica testuale e nessun ricorso a testimonianze extraevangeliche: ma elaborazione intelligente dei dati neotestamentari, per valutare l'atteggiamento di Gesù al cospetto delle orientazioni politiche e delle preoccupazioni vive del suo tempo, del suo ambiente e del suo popolo: Gesù e i partiti politici; Gesù e la Legge mosaica; Gesù e il tempio; Gesù e Roma; Gesù e l'ordinamento economico coetaneo. Prime parole della introduzione, quelle dell'Hodges: « La Bibbia è un libro pericolosamente dinamico, radicale e rivoluzionario, democratico per eccellenza, esiziale ad ogni conservatismo ». Ultime della conclusione: « Gesù fu molto più che un rivoluzionario. Fu un vero creatore e costruttore. Non fu un iconoclasta, congiurato ad infrangere i simulacri del culto umano. Non si abbattè sul passato, per ricostruire sul vuoto. Costruì sul vecchio e con esso. Usò materiale preesistente nella misura più larga possibile, riappellandosi costantemente, nelle sue novità, ai precedenti. Fu veramente lo scriba che trae dal suo tesoro il vecchio e il nuovo ». Fra il prologo e l'epilogo, una serie di tesi equilibratamente aderenti al contenuto concreto del messaggio di Gesù. Particolarmente notevoli i capitoli consacrati alle interferenze correnti fra l'insegnamento di Gesù e le aspirazioni nazionali del giudaismo e i valori economici: nei quali è

patrocinata una posizione misurata, alla quale dà l'ispirazione una consapevolezza vigile, anche se non sempre compiutamente adeguata, dell'atmosfera etica in cui si muove, principalmente, la precettistica neotestamentaria. « Gesù fu coscientemente rivoluzionario. Tutto il movimento apocalittico lo era, chè rappresentava un grido di protesta contro i delitti, le oppressioni, i mali, le miserie di cui s'intesse l'ordine attuale. Il ministero di Gesù s'inquadra automaticamente nel movimento apocalittico, donde derivano i termini stessi di « Regno di Dio » e di « Figlio dell'uomo ». Si tratta, anche qui, di concezioni rivoluzionarie, che implicano lo schiacciamento delle presenti forme sociali e la sostituzione di cose nuove, come appare dal palese antagonismo fra il Regno e il Mondo. Il Mondo, quale è raffigurato nel Nuovo Testamento, è l'attuale ordinamento morale e politico, poggiato su principi antitetici a quelli del Regno... Per cui il programma di Gesù investe radicalmente l'ordinamento economico della società. Probabilmente esso è più rivoluzionario di quanto un qualsiasi socialista o comunista possa immaginare. Esso taglia più a fondo nei tessuti dei nostri organismi sociali, che la massima parte dei programmi riformistici moderni, poichè, non solamente presuppone una trasformazione dell'ordinamento sociale, ma dell'uomo stesso » (p. 113 e p. 128). L'autore reputa che in questo vigoroso appello alle forze intime della spiritualità umana, capace delle più violente palingenesi, in vista dei valori assoluti del Regno, sia il coefficiente principe e il contrassegno tipico della novità impareggiabile e della efficacia sovrana della predicazione evangelica.

Non crediamo ci sia altra via per scoprire e per valutare non arbitrariamente la forza innovatrice κατ' ἐξοχήν che il Vangelo nasconde nel proprio seno. Crediamo anzi che qualsiasi altra foggia, per quanto lambiccatamente erudita, di raffigurarcela, qualora anche per assurda ipotesi riuscisse a fare appello ad una documentazione diversa da quella su cui due millenni di storia e di esperienza hanno accumulato il peso del loro insurrogabile suffragio, equivarrebbe ad un rimpicciolimento infantile e ad una contraffazione grottesca. Il Vangelo ha insegnato al mondo la via trionfale delle rivoluzioni onnipotenti dello spirito: scoprirvi spunti di insurrezione realistica è comprimerne l'afflato, un avvilirne il volo. Anche quando, ciò tentando, ci si illude, come fa, con mossa che rientra logicamente nel piano sapiente della sua raffinata abilità critica, Roberto Eisler, di salvare una volta per sempre la realtà storica di Gesù, dagli attacchi corrosivi dell'esegesi mitica.

Intendiamoci. Facciamo omaggio all'erudizione e alla cultura dell'Eisler. Ne avevamo avuto una documentazione sorprendente nel suo

grosso saggio: *Orphisch-dionysische Mysterien-gedanken in der christlichen Antike:* ne abbiamo una riprova nella pleiade di schede sotto cui sta seppellendo, per farnelo risorgere trionfante, il *testimonium Flavianum* venutoci dal codice slavo di Leningrado. E poichè l'Eisler, fra le molteplici doti della sua versatile e indocile intelligenza, ha quella di una capacità fantastica che sa rapidamente imprimere alle più aride esplorazioni testuali l'andatura di seducenti ricostruzioni romanzesche, ecco che la umile, quasi pedestre, esposizione dello *status quaestionis*, delibato in un articolo della « Revue de l'histoire des religions » del 1926 (*Jésus d'après la version slave de Flavius Josèphe*) e la scrupolosa segnalazione delle *Origines de la traduction slave de Josèphe Flavius* (nella « Revue des Etudes slaves », 1927, 1-2), son divenute l'ardita e quasi prestigiatoresca ricostruzione sintetica de *L'état présent de la question du Josèphe Flave* (nel vol. I degli Atti del *Congrès d'histoire du Christianisme:* Jubilé Alfred Loisy « Annales d'histoire du Christianisme », Paris, Rieder, 1928 p. 99 e ss.) e la mastodontica pubblicazione: ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ (Die Messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakob des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen) di cui appare ora il primo fascicolo presso l'editore universitario di Heidelberg, C. Winter (*Der Streit um das sogennante « testimonium flavianum »*), e il cui prospetto, minuto e stimolante, fa presagire una enciclopedia *de omnibus rebus et de quibusdam aliis* sui caratteri nudamente « politici » della prima epifania cristiana a Gerusalemme e sulle sue iniziali deformazioni leggendarie.

Bisogna riconoscere che se le fortune personali potessero avere valore normativo, nessun destino apparirebbe più esemplarmente raccomandabile di quello del fedifrago Giuseppe, i cui rocamboleschi casi personali attendono ancora, forse, l'esaminatore sagace. Traditore del suo popolo e delle sue mansioni, traditore del suo stesso tradimento, Giuseppe non solo si è goduta in vita una floridezza di ambigua provenienza, ma si è goduto dopo morte una trionfale sopravvivenza. Il cristianesimo, non sappiamo ancora bene mercè quale gherminella di apologisti, ha trovato il modo di farlo garante delle sue origini soprannaturali. Ed oggi, se la tesi di R. Eisler dovesse guadagnare il sopravvento, noi dovremmo bellamente congedare la tradizione sinottica e chiedere a un frammento ripescato in una versione slava di Giuseppe la raffigurazione più attendibile del movimento capitanato da Gesù. Quasi non ne avessimo abbastanza della interpolazione, parziale o totale, del

diciottesimo libro (3, 63) dell'*Archeologia* flaviana, un altro *testimonium* dello stesso autore viene così oggi a porci in imbarazzo.

Meno grave, in verità, di quanto la quasi soffocante e capziosa critica dell'Eisler non possa dare a credere. Risale al 1866 la prima segnalazione del frammento in questione. Il Berendts lo pubblicava in tedesco nel 1906, non commovendo affatto l'opinione critica comune. Solo oggi l'Eisler, traendo partito dalla sorpresa più tosto scettica suscitata dalla negazione avanzata dai mitografi della esistenza storica di Gesù, accumula, intorno allo strano testo slavo, una sequela di congetture che vogliono rivoluzionare la nostra concezione « evangelica » del « Vangelo ».

Ecco il passo (v. la raccolta completa dei testi attinenti al problema, in calce all'articolo di Salomon Zeitlin, *The Christ Passage in Josephus*, nella « Jewish Quarterly Review », del gennaio 1928): « in quel tempo apparve un uomo, se pure è il caso di chiamarlo uomo. La sua natura come la sua figura erano quelle di un uomo : ma il suo comportamento era più che umano. Le sue opere, cioè, erano divine, ed egli compì prodigi stupefacenti e pieni di potenza. Onde non è possibile per me chiamarlo un uomo. Nè, considerando l'esistenza ch'egli condivise con tutti, io potrei chiamarlo un angelo. E tutto ch'egli compì mercè una specie di invisibile potere, lo compì con la parola e col comando. Alcuni dissero di Lui che il nostro primo legislatore era risorto dai morti e rivelava molteplici mezzi di cura ed arti. Ma altri supposero ch'egli fosse mandato da Dio. Ora in molte cose egli si oppose alla Legge e non rispettò il sabato secondo la consuetudine dei padri. D'altra parte nulla commise di riprovevole, nessun crimine perpetrò : con la parola soltanto effettuò ogni cosa. Molti del popolo lo seguirono e accolsero i suoi insegnamenti. E molti spiriti vacillarono, immaginando che a quel modo le tribù ebraiche si sarebbero affrancate dalle mani dei Romani. Ora era sua abitudine trattenersi sul Monte degli Olivi, dinanzi alla città. E ivi egli rivelava al popolo i suoi poteri curativi. E quivi si raccolse intorno a lui un contingente di centocinquanta scherani, e una folla di popolo. E quando essi scoprirono il suo potere, quando videro che egli compiva quanto voleva col solo sussidio della parola, lo stimolarono perchè entrasse in città, perchè massacrasse i soldati romani e Pilato, e regnasse su di noi. Ma ciò ripudiò sdegnosamente. Ma poscia che sentore della situazione pervenne ai capi ebrei, si raccolsero col sommo sacerdote e dissero : noi siamo impotenti e deboli per poter far fronte ai romani. Ma poichè sopra noi l'arco è teso, noi andremo e riferiremo a Pilato quel che abbiamo udito, e noi ci toglie-

remo d'impaccio. Chè altrimenti, se egli ne è informato da altri, noi saremo privati dei nostri beni e noi stessi passati a fil di spada e i nostri figli rovinati. Ed essi andarono e riferirono tutto a Pilato. Ed egli mandò e massacrò molti della folla. E fece condurre a sè questo operatore di prodigi. E quando egli ebbe iniziato l'istruttoria a suo riguardo, si accorse che egli era un operatore di bene, non un malfattore, nè un rivoluzionario, nè uno che aspirava al potere, e lo mise in libertà. Egli aveva, voi lo sapete, guarito la sua moglie morente. Ed egli tornò al suo posto consueto, e operò le sue gesta abituali. E di nuovo turba più copiosa cominciò a radunarsi intorno a lui, guadagnandosi egli con le sue gesta più gloria di tutti. I maestri della Legge ne furono avvelenati di invidia, e consegnarono trenta talenti a Pilato, perchè lo condannasse a morte. Ed egli, presa la somma, concesse loro di attuare essi stessi il loro divisamento, ed essi lo presero e lo crocifissero secondo la legge dei padri ».

Interpolazione riconoscibile a un miglio di distanza: anzi, interpolazione nella interpolazione. L'Eisler, per rivendicarne la genuinità, rincara la dose. Elimina il particolare che non gli aggrada : il rifiuto di Gesù di capitanare la rivolta. E racimolando da più tardive tradizioni, opera una ulteriore interpolazione, nella interpolazione della interpolazione, per completare il testo così : « dopo essersi tutti ammassati a Gerusalemme, ruppero in una rivolta, vomitando bestemmie contro gli Dei e contro l'imperatore ». Non basta. L'Eisler ha bisogno di assicurare a Giuseppe una patente di storico coscienzioso, che sa dove attingere i ragguagli della sua narrazione e suppone che il frammento conservato in paleoslavo sia un frammento superstite di quella « Cattura di Gerusalemme », anzi di quella primitiva sua copiaccia semitica, anteriore alla stessa versione aramaica, destinata, per ordine del governo romano, agli ebrei di Babilonia, in cui Giuseppe deve aver utilizzato perfino i *commentarii* di Tiberio. Interpolatori cristiani del IV secolo incipiente avrebbero attenuato i particolari « rivoluzionari » del testo primitivo : e il testo rimaneggiato sarebbe stato tradotto in slavo in Lituania nel secolo XIII. Romanzo paleografico-letterario cotesto che depone meravigliosamente a favore del virtuosismo critico dell'Eisler, ma che non riescirà facilmente a farsi prendere sul serio.

Già lo Zeitlin ha colto un piccolo particolare linguistico che rassomiglia a uno di quei sassolini che cadendo al momento opportuno polverizzano le più massicce costruzioni. Nessuna traccia di semitismo in questo testo che si presume derivato da un originale aramaico. In particolare, « anche concedendo al prof. Eisler che questo Giuseppe slavo sia stato tradotto dal greco bizantino, tradotto a sua volta dall'a-

ramaico, i nomi dei mesi sarebbero dovuti restare nell'originale ebraico, e non essere Xantico e Loos, dal momento che la traduzione sarebbe stata fatta quando tali denominazioni eran cadute dall'uso ».

Ma il medesimo Eisler *cadit in foveam quam fecit.* Con molta diligenza evoca la storia dei movimenti giudaizzanti nella Russia del tardo medio evo, per chiamare in causa qualche studioso cristiano-giudaizzante, come interessato in pari tempo alla versione in slavo della principale opera di Giuseppe e all'introduzione di quelle che egli reputa sfumature e attenuazioni. Ma la soluzione ha dell'arbitrario. Interpolazione per interpolazione: un giudaizzante può essere stato tanto scaltro da introdurre intieri passi, qualche inciso dei quali avesse la virtù di nascondere più raffinatamente l'orma del manipolatore. E tutto il tratto in questione può costituire una interpolazione, a preferenza del solo inciso che l'Eisler, rimanipolatore a sua volta del tormentatissimo Giuseppe, scopre con intenzioni troppo trasparenti, perchè la validità delle sue congetture possa non rimanerne vulnerata.

E. Buonaiuti.

CRISTO
NELLA CHIESA CATTOLICA

Questo articolo non ha, lo si intuisce, alcun intento polemico. Simile intento è funzionalmente incompatibile con lo spirito di chi scrive. Il proposito che lo anima è a sufficienza significato nel titolo : cercare di individuare le caratteristiche della fede nel Cristo, quale si riflette nella dottrina, nel culto, nella preghiera, nella prassi della chiesa cattolica romana.

Ogni comunità cristiana è per definizione avvivata da un tipo qualsiasi di fede nel Cristo. Ma la foggia di tal fede è suscettibile di una notevole varietà. Quale pertanto il contributo specifico della chiesa cattolica alla fede globale dell'umanità nel Cristo ? In qual modo ha essa preservato il suo ricordo e perpetuato la sua vita ? In quale misura si è essa mostrata la grande tutelatrice della fede nel Cristo e della conformità al suo messaggio e al suo esempio ?

In uno degli ultimi capitoli della *Imitazione di Cristo*, nel libro consacrato al Sacramento eucaristico, si leggono queste parole : « imprigionato nel corpo, confesso il mio bisogno di due cose : dell'alimento e della luce. Ebbene : a me infermo, tu donasti il sacrosanto corpo tuo a cibo del mio spirito e della mia carne e dinanzi ai miei piedi ponesti, lucerna, la parola tua... Ecco le due tavole imbandite... L'una, quella del sacro altare, con su il santo pane, il prezioso Corpo del Cristo. L'altra, quella della Legge divina, racchiudente la santa dottrina, che ammaestra nella retta fede e conduce validamente fino al di là del velario, dove si nasconde il *Sancta Sanctorum* ».

A nessuna delle comunità cristiane manca del tutto l'una o l'altra di queste tavole. Ma in qualcuna di esse, del tipo più spiccatamente protestante ed evangelico, la tavola della Parola ha assunto così marcata preminenza da oscurare la tavola dell'altare.

Orbene : io direi che è sopra tutto, sebbene non esclusivamente, in virtù del suo sistema sacramentale che la chiesa cattolica ha preservato la vita del Cristo nelle anime degli uomini. Per lei, il Cristo è

stato il centro vivente della vita religiosa, l'oggetto concreto della preghiera e del culto: il che è stato reso possibile dalla fede profonda nella sua divinità, dalla convinzione della sua permanente presenza e opera attraverso il sistema sacramentale. Ecco le sue due tavole: quella dottrinale, su cui è inciso l'articolo: Cristo è Dio; e quella eucaristica, sulla quale Egli è adorato, presente nelle anime dei suoi fedeli, presente per loro, presente in loro: Dio ed uomo.

Può darsi che qualcuno dei miei lettori ricordino un romanzo che suscitò una considerevole emozione negli ultimi anni del secolo decimonono: *Robert Elsemere*, di Humphrey Ward. In esso, il personaggio passato dalla fede nella divinità del Cristo ad un rispettoso riconoscimento della sua immensa, ma da lungo tempo trascorsa azione, insegna ai propri seguaci a farne una commemorazione costante. « Fate questo in memoria di me ». E la risposta: « Gesù, noi ti ricordiamo sempre ».

Ricordanza-commemorazione. Noi ricordiamo Cesare e Bonaparte; Socrate ed Agostino; ricordiamo i grandi liberatori del genere umano, gli insigni filantropi, gli esimi condottieri religiosi. Le loro gesta possono essere ancora fonte di ispirazione per noi: le loro parole possono ancora suonare al nostro orecchio: ma che n'è di loro stessi? Possiamo dire dove siano? Sono presenti? Son vivi? (Intendo vivi qui, ora, con noi: non vivi di un'altra vita, non ancora posseduta da noi).

La più affettuosa venerazione per gli scomparsi manca di attualità se non li sentiamo ancor viventi e presenti. Il desiderio bruciante della loro attuale presenza avviva gli sforzi appassionati dello spiritismo.

Non si comunica con una rimembranza, non si adora un morto, anche se santo. Il cristianesimo sarebbe divenuta una religione spiritistica o un puro codice morale, se non fosse stato avvivato dalla fede nella presenza vivente del Cristo. Può una tale fede sussistere o sopravvivere senza la fede nella sua divinità? L'adorazione di un ricordo è spoglia di ogni realtà se essa non ci offre qualcosa di tuttora vivo e di divino. Per questo la religione positivistica mi è parsa sempre fallire alle esigenze fondamentali della vita religiosa e del culto: è la liturgia del passato, non quella del vivo presente.

Si potrebbe obbiettare che la dottrina della comunione dei santi implica il culto ai santi, che non sono esseri divini. Ma, senza entrare in una valutazione teologica di questa dottrina, si può osservare subito che il culto dei santi non implica affatto la fede nella loro onnipresenza, nè la loro presenza attuale nello spirito o nell'anima del fedele. In Dio e attraverso Dio li conosciamo e ne siamo conosciuti. Può darsi che noi

ci avviamo verso una più ricca e piena concezione dell'unità della vita, o meglio, della intercomunicazione delle anime. Può darsi che una simile ampliata concezione dilati a propria volta la nostra intelligenza della dottrina della comunione dei santi. Simile culto non cesserà mai di essere nettamente ben distinto da quello, diretto, di Dio, come onnipresente e attualmente presente alle anime dei fedeli. Solamente in virtù della fede nel Cristo come essere divino egli può assurgere per noi alla qualità di oggetto vivo di adorazione, termine diretto di corrispondenza.

Ma torniamo ad una concreta analisi dell'argomento che mi sono proposto: che cosa concretamente un cattolico trova nella sua chiesa, come capacità di questa di avvicinare più strettamente a lui la figura centrale del cristianesimo.

Si può dire che la chiesa cattolica accampa a suo contrassegno il persistente mantenimento di quelle due tavole delle quali abbiamo parlato: quella della parola, quella dell'altare. Ma si può aggiungere che il suo connotato peculiare consiste nella gelosa preservazione della tavola dell'altare, e che mediante, sopra tutto, la dottrina eucaristica essa ha tutelato il valore vivente del Cristo e la sua presenza nei cuori dei fedeli.

Questa fede vivente nel Cristo può essere ed è stata di fatto mantenuta ed alimentata con un sistema sacramentale molto meno vigoroso. Ne abbiamo esempi in altre chiese, in altri organismi religiosi che non si definiscono chiese. Conosciamo spiriti ai quali il Cristo è vividamente presente in virtù del Vangelo. Basta ricordare gli esempi impressionanti di uomini come Bunyan e come Wesley. E basta analogamente pensare ai gruppi non-conformisti, con la loro insistenza sulla dottrina del riscatto e in pari tempo con il loro ripudio di tutto ciò che i cattolici romani possono tesaurizzare mercè il sistema sacramentale. Tutti costoro possono, a lor modo, avere ottenuto dei risultati. Ma lo strumento principe del cattolicismo è stato il sistema sacramentale e attraverso a questo, il cattolicismo ha alimentato nei secoli il commercio dell'anima col Cristo. Se tutte le chiese posseggono a lor modo un sistema sacramentale, la concezione cattolica dei sacramenti è indubbiamente diversa dalle altre, particolarmente diversa la concezione e la prassi eucaristica. In una parola, la dottrina della presenza reale è quella che ha foggiato e ispirato l'atteggiamento religioso del cattolicismo al cospetto del Cristo.

Non è mio scopo sottoporre a definizione o a controllo questa dottrina: intendo solamente mostrare la qualità specifica del rapporto fra l'anima e Cristo, quale scaturisce dall'insegnamento cattolico in ma-

teria, segnalare la profonda differenza che intercede fra un culto di commemorazione e un culto di adorazione e di comunione diretta.« Fate questo in memoria di me »: simili parole possono essere intese in un valore puramente commemorativo. Ma la chiesa cattolica non le intende così: esse seguono le altre: « questo è il mio corpo, questo è il mio sangue » e la chiesa le ripete per annunciare la presenza reale del Cristo sull'altare, prima di chiamare i fedeli a parteciparne.

Il cattolico non si contenta di *ricordare* il Cristo: lo deve *adorare*; non vuol *parlarne*, intende *parlargli*.

Se larghe zone di altre chiese si sono di recente avvicinate all'insegnamento e alla prassi della chiesa cattolica, la ragione, io penso, deve ricercarsene nella dottrina eucaristica. Esse sono andate in cerca della presenza viva del Cristo, come della sua divinità e della sua presenza sacramentale. Han fame di Cristo, pane di vita.

Purtroppo la chiesa cattolica romana si è trovata aspra e inaccessibile. Essa è stata altrettanto intransigente con la cienza e la critica, quanto è stata esclusivista e diffidente nel contatto con le altre comunità religiose. È stata, è vero, la grande preservatrice della vita e dell'insegnamento del Cristo, ma ne ha fatto un po' troppo il suo dominio esclusivo, irrigidendosi su posizioni teologiche, troppo sospettosa nella vigilanza dei suoi figli, troppo circoscritta alla lettera, poco fiduciosa nello spirito. Ecco delle riserve da fare alla sua richiesta di gratitudine per la fedeltà mantenuta al Maestro, per la cura prestata nella conservazione del sistema sacramentale.

È stata intransigente nella valutazione del pensiero moderno. Dovrebbe ormai abbandonare la sua intransigenza, se, a norma del suo stesso insegnamento, il passato è inferiore al presente, e la storia, alla realtà spirituale.

Scrisse il Tyrrell poco prima della sua morte: « a prescindere da testimonianze isolate, è un fatto incontrovertibile che Gesù chiamò gli uomini più a sè, incarnazione della vita e della verità che bandiva, che al proprio insegnamento: che costituì l'amore, la devozione personale a Lui come equivalenti della salvezza e della giustizia implicite in esso. Ciò significava prendere il posto di Dio, nei rapporti con l'anima: posto che Gesù ha di fatto occupato per i cristiani: posto che nessun altro predicatore religioso ha mai preteso o ricevuto, nè Mosè, nè Buddha, nè Maometto... La critica può aver qualcosa da dire contro il Cristo monofisitico, che molti sedicenti ortodossi difendono, o contro alcune deduzioni *ex congruo* della cristologia atanasiana: ma nulla può eccepire a questa Cristologia ».

Per la mancanza di confidenza nei progressi inevitabili del pensiero umano ; per la mancanza di comprensione e di carità al cospetto degli altri organismi religiosi : la chiesa cattolica romana ha scapitato e sofferto in noi, in alcuni dei suoi più nobili figli, nella sua missione umana. Il gran fatto rimane che essa è stata, mercè il sistema sacramentale, la custode della vita di Cristo nell'anima e che le altre chiese di molto le sono debitrici.

Ai piedi dei suoi altari, al cospetto delle sue sacre tavole, l'anima ha emesso atti di amore e di abbandono ineffabili : ha appreso verità inesprimibili : ha partecipato ad una pienezza di vita e di gioia, riservata a coloro che conoscono che cosa sia amare Gesù.

Nec lingua valet dicere,
nec litera exprimere,
expertus potest credere
quid sit Jesum diligere.

Storrington (Sussex).

M. D. Petre.

BOLLETTINO CRITICO DEL NUOVO TESTAMENTO

Avevo, nell'accingermi a riordinare il materiale, l'impressione che il compito mi sarebbe stato quest'anno grandemente abbreviato e facilitato, perchè a vari contributi avevo potuto accennare, riferendo del Congresso di Parigi (cfr. *R. B.* III, 1927, pp. 242-251): sicchè posso risparmiarmi di analizzare anche i tre volumi in cui sono stati raccolti (*Annales d.histoire du Christianisme : Jubilé Alfred Loisy*, Paris, Rieder, e Amsterdam, Van Holkema-Warendorf, 1928). Invece, trovo che non è così; benchè continui a provare una penosa impressione, come di vuoto, dovuta probabilmente al fatto che il 1927 sia stato speso sopratutto in ricerche isolate, senza particolare preferenza per nessuno dei problemi più attuali, ad eccezione della « questione mandea » in Germania. Per la quale rimando a ciò che ne scrisse E. Buonaiuti su questa stessa rivista (n. 4, p. 373). È da aggiungere agli scritti da lui segnalati uno studio del Lagrange (*R. Bi.*, 1927, 321 sgg., 481 sgg., *cont.*), nel quale i presupposti teologici appaiono peraltro troppo evidenti. È certa la derivazione del Giudaismo e la conoscenza del Cristianesimo: la sètta ebbe certamente un fondatore (« parce que telle est d'ordinaire la voie de l'histoire ») sconosciuto, può risalire anche al I secolo, « même avant le ministère de J.-Christ », ma si sarebbe affermata « en opposition au christianisme par une imitation déguisée ». È, con in meno il coraggio di nominare Satana, la tesi di Giustino sull'origine dei misteri.

Ma non si può pretendere un lavoro fondamentale ogni anno, nè bisogna badare solo alle apparenze. Probabilmente qualcosa d'importante si viene già preparando nell'ombra.

In *ZNW* (1927, pp. 97 ss.) A. H. Salonius pubblica sette frammenti di ms. pergamenacei greci del Nuovo Museo (già Imperiale) di Berlino: P. 9961 (Mt. XXVI. 25-26, 34-36), P. 13416 (Mc. XI, 11-17), P. 5877 (Giov. XIV, 14-17, 19-21, 23-24, 26-28), P. 5010 (Giov. XVI, 30 — XVII, 9; XVIII, 31-40), P. 9808 (Atti III, 5-6, 10-12), P. 13271 (Atti III, 24 — IV, 7; IV, 7-13; 17-20), P. 11765 (Atti V, 3-21), secondo la numerazione del Gregory. Due soli, P. 13271 e P. 13416; presentano un interesse particolare. Il secondo ha alcune lezioni proprie:

vss. 13 οὐδὲν εὗρεν ἐν αὐτῇ om. εἰ μὴ φύλλα; 14 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· μηδεὶς ἀπό σου καρπὸν φάγοι εἰς τὸν αἰῶνα, e, dove mancano lettere, lascia intravedere la possibilità di qualche altra. In 13. correggendo un errore materiale (καρπός per καιρός) ritroviamo la lesione οὐ γὰρ ἦν κ. σύκων di A D W Θ syr. lat.; in 17, γέγραπται, e un altro paio di volte, concorda con D. Ma se ne stacca in vari altri punti. Il Salonius ha adoperato il Tischendorf, e perciò nel suo apparato non si trovano le lezioni di W. e Θ; ma egli stesso segnala che per ben tre volte (13 ἦλθεν ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ e subito dopo ἐλθὼν δέ; 15 ἀνέστρε-<ψεν>) il papiro concorda con Origene (le prime due volte anche con 565). Ci troviamo dunque, mi pare, di fronte ad una di quelle serie d'incontri, che hanno indotto Streeter a parlare di un « testo di Cesarea ». Il frammento è del VII secolo, e di provenienza ignota; fu acquistato in Eschmunên (Hermoupolis).

Un nuovo esame delle testimonianze del testo breviore di Lc. XXII, 15-20, con un'ipotesi del Turner (la clausola καὶ λαβὼν.... σῶμά μου sarebbe stata inserita fra le due colonne di un rotolo, e copiata in quella di sinistra e in quella di destra, rispettivamente dagli ascendenti di *e* e di *D*) conduce H. N. Bate (*J. Th. St.* n. 112, luglio 1927; vol. XXVIII, pp. 362 ss.) alla conclusione che l'intero versetto 19 non era nel testo originale di Lc.; il quale non avrebbe voluto parlare dell'eucarestia, ma solo accennare al culto: « abbiamo qui una traccia autentica di una *disciplina arcani* quale riappare nel Quarto Vangelo ».

Ed a proposito del codice palatino non va dimenticato il problema della sua origine, riproposto in pieno dal lavoro del Vogels e dal libro del Friedrichsen sulle versioni gotiche. Di quest'ultimo dà un buon resoconto critico Dom Wilmart, in *R. Bi.*, 1927, p. 46 sgg.

Mette appena conto di segnalare, tanto è arbitraria, sebbene ingegnosa, la scappatoia più che soluzione trovata da Dom Quentin (*R. Bi.*, 1927, p. 216 sgg.) per risolvere la questione dell'*itala* di S. Agostino, congetturando una lacuna nel testo ed una integrazione, così: « In ipsis autem interpretationibus *ita*... (unde fit ut a Judacis *Aquila*) praeferatur ».

Mi sembra di dover parlare qui, trattando di questioni testuali, di una nuova tesi di P. L. Couchoud, che ha già provocato una polemica (in *R. H. R.* 1926, pp. 161 ss. e 1927, pp. 287 ss.; il primo articolo anche in *The Crozer Quarterly*, genn. 1928). Il confronto fra i testi di *k* (e talvolta *e*) B, D, W sembra al Couchoud debba imporre la conclusione che Mc. è stato scritto in latino (*k* rappresentando l'originale) e poi tradotto in greco, in Egitto, a varie riprese: i tre unciali citati rap-

presenterebbero i capostipiti delle traduzioni. Ho già accennato altrove (v. *La Cultura*, VII, aprile 1928, pp. 193 ss.) quello che mi sembra essere lo scopo al quale lo studio del Couchoud tende, in sede di ricostruzione storica. Qui devo soggiungere che i suoi argomenti non mi hanno convinto. Ho esaminato la questione abbastanza a lungo, se anche qui non mi è possibile dedicarle troppo spazio, per poter dire che, degli esempi da lui addotti nei primi sei paragrafi del suo primo articolo, più della metà riguardano casi, in cui *k* o deriva evidentemente dal greco, o concorda con alcuni mss. greci contro altri; almeno in un terzo dei casi, la sua spiegazione è da scartare; quattro soli possono fare una certa impressione, e anche qui, non mi sembra egli abbia veramente risolto il problema. Tuttavia, mi pare che il Couchoud abbia invece buon gioco nel rispondere alle obbiezioni del Pernot; chè la debolezza dell'argomentazione del Couchoud non consiste nel fatto ch'egli abbia torto, sostenendo che molte volte il testo di *k* è superiore, certo più vicino all'originale di quello dei grandi unciali; ma nel volerne dedurre che la lingua del Vangelo debba essere stata il latino. Egli prende, per es., W come rappresentante di una forma di testo indipendente; mentre (cfr. Streeter, in *H. Th. R.* XIX, 1926, pp. 165 ss.) W in Mc. I, 1 — V, 30 è affine a *e* e *c*; ma da V, 31 in poi è imparentato invece con il gruppo Θ, *fam.* 1, *fam.* 13, 28, 565, 700: ed il Couchoud avrebbe dovuto proporsi, preliminarmente, questo problema. Ma allora, acquistando forse maggior familiarità di quella ch'egli non abbia ora con l'apparentemente arida critica testuale, avrebbe visto che bisognava far intervenire anche la versione siriaca; e che la sua asserzione «Marc latin occupe une position centrale par rapport aux textes grecs» non prova affatto che la lingua dell'originale sia latina.

Del resto, anche il metodo con cui il Couchoud tenta di dimostrare questa «posizione centrale» di *k* rispetto ai tre unciali greci è fallace. Egli fa sei liste, di ugual lunghezza, con gli accordi tra *k* e uno degli unciali contro gli altri due, o tra *k* e due unciali contro il terzo, prendendo esempi qua e là. Bisognava invece procedere inversamente e rilevare sistematicamente (magari solo in alcuni capitoli scelti) i vari accordi: ma in tal caso, si sa benissimo a che risultato si arriva. Così, non dimostra che l'originale fosse latino nemmeno quello che l'Alfaric sostiene, ossia che in XVI, 4, *k* solo abbia conservato un passo, caduto in tutti gli altri mss. Ma lo studio del critico francese rimane, appunto perchè si deve considerare fallito (riguardo alla tesi che voleva dimostrare), un interessante contributo indiretto alla critica testuale, riuscendo esso veramente a far vedere come vi possano essere dei casi, in

cui anche un solo manoscritto, e di una versione, abbia probabilmente conservato la forma originale del testo meglio di tutti gli altri. Varrebbe la pena di riprendere in considerazione, dallo stesso punto di vista, anche le versioni siriache.

Queste ci conducono naturalmente a pensare al *Diatessaron*. La versione tedesca di E. Preuschen è apparsa nel 1926, postuma, con i complementi di Augusto Pott. Tanto l'uno che l'altro ammettono che il testo utilizzato da Taziano fosse quello corrente in Roma verso il 165. Ma chi ci darà — chiede H. Duensing in *Th. Lit. Z.* (52, 8 genn. 1927, col. 8) — un secondo volume, con la ricostruzione del testo, in base a tutte le testimonianze utilizzabili ? Intanto il Burkitt (*J. Th. St.*, aprile 1927 ; XXVIII, pp. 273 ss.) ci avverte che anche in questa versione si è introdotto un errore, ch'era già nel testo di Ciasca. Entrambi i mss leggono infatti, com'è nell'apparato di Ciasca, a Mc. II, 14, *Giacomo* anzichè *Levi :* la stessa lezione è attestata da Barsalibi (nel commento a *Matt.* X), da S. Efrem, Origene, D, Θ, 565, 69, vari codici dell'antica latina ; « Giacomo » è un errore, o un tentativo di correzione, e il vero testo di Mc. era « Levi di Alfeo ».

Sempre a proposito del *Diatessaron*, il De Bruyne (*Rev. Bénéd.*, 1927, pp. 5 ss.) annuncia di aver trovato, nel ms. 17 di Poitiers, il testo latino intero dell'epistola di Eusebio a Carpiano, che Vittore di Capua cita in un testo diverso dalla *Vulgata :* la quale ultima (ripubblicata dal De Bruyne in base a 4 mss.) è inferiore all'altra, e non può essere opera di S. Girolamo. Ma i canoni di Ammonio figurano nel ms. di Poitiers due volte, subito dopo la lettera, in un testo difforme dal vulgato, e poi più avanti, in questo. La prima forma è fondata su di un testo biblico pregeronimiano. De Bruyne dice di aver collazionato questo materiale, che non pubblica, stante la mancanza di un'edizione soddisfacente del greco. Vittore di Capua ha dunque trovato la lettera di Eusebio, i canoni, il riassunto. Egli non ha fatto altro che aggiungere al testo che aveva sott'occhio le cifre, già omesse dai precedenti copisti ; e lo dice. Se si vanta di così poco, vuol dire che la traduzione del *Diatessaron* antico latino in *Vulgata* non è opera sua, chè altrimenti lo avrebbe detto. « Le rôle de Victor sort diminué de cette étude, l'importance du *Fuldensis* en sort grandie ».

Un'utile raccolta di testi, per l'illustrazione storica e storico-religiosa del N. T., è quella pubblicata dal Fiebig (*Die Umwelt des N. T.*, Göttingen, 1926) : i testi, tradotti, sono detti rabbinici, papiri, iscrizioni, opere letterarie. Di particolare valore i passi dei libri mandei recati a illustrazione del IV Vangelo. Nella seconda parte, che riguarda i testi più

propriamente storici, sarebbe stata desiderabile una più chiara distinzione tra fonti e « Letteratura » ; come pure un indice degli scritti citati. Tuttavia il libretto è destinato a recare utili servizi, in particolare agli studenti cui è destinato.

Materia a interessanti discussioni può fornire l'opuscolo di E. von Dobschütz, *Vom Auslegen des N. T.* (Göttingen, 1927). Sono tre discorsi, il primo dei quali (ora ristampato con modificazioni) tenuto ad Halle nel 1922, gli altri due a Stendal e Magdeburgo (maggio 1926) e a Thorsus presso Drontheim (agosto 1926). Il von Dobschütz fissa dapprima che cos'è l'interpretazione, e quali i compiti dell'esegeta, indi fa la storia dell'ermeneutica biblica, specialmente nel secolo XIX. Più strettamente affine al primo discorso appare il terzo, dedicato alla *Pneumatische Exegese*, una nuova moda che vorrebbe mettere da parte ogni interpretazione storico-critica, ed ha per corifei Karl Girgensohn e O. Proksch. La discussione può avere per noi mediocre interesse, se non fosse il vedere da una parte e dall'altra affermare che scienza ed edificazione hanno compiti ben distinti, se pure la prima può servire alla seconda. (« Die Wissenschaft gehört ins Studienzimmer und nicht auf die Kanzel. Umgekehrt gehört auf das Katheder nur Wissenschaft und nicht Erbauung » : p. 64). Che la storia, trattata con tutto il rigore metodico possibile, ma sentita come viva, in maniera veramente storica, possa, non dico « servire all'edificazione », ma essere apologia essa stessa, pare non s'intenda ancora in Germania. Eppure la Rivelazione di Dio è nella natura e nella storia per lo meno altrettanto quanto nella Scrittura : e questa stessa appartiene alla storia. Questo le correnti più vitali del modernismo cattolico, in Italia, hanno affermato da due decenni, e più. Potrebbe darsi che quei « ritardatari » fossero invece all'avanguardia, già nei loro primi saggi ancora inesperti. Il secondo discorso è invece un'esposizione ed una critica dei principi della *Formgeschichtliche Schule*. Essa ha come padri spirituali Deissmann e J. Weiss da una parte, Gunkel dall'altra : ha già il suo storico e insieme il suo critico in E. Fascher (*Die Formgeschichtliche Methode*, Giessen, 1924). L'importanza della forma letteraria per la valutazione e la comprensione degli scritti neotestamentari non è segnalata per la prima volta nè da Dibelius, nè da K. L. Schmidt, nè da Bultmann.

Ma ora si vuole, con lo studio delle forme, scrutare la formazione e lo sviluppo della tradizione cristallizzatasi poi nei Vangeli e negli Atti. Perciò, la nuova scuola prescinde dallo studio delle fonti letterarie, pur riconoscendo il valore di quanto si è fatto in questo campo. In secondo luogo, essa considera non più la personalità del singolo scrittore, bensì la comunità stessa.

È un genere di ricerche assai vicino a quello che fanno gli agiografi o gli storici della letteratura (v. Dobschütz che ricorda a questo proposito Axel Olrik, il Gunter e il p. Delehaye, ignora o dimentica il nostro Lanzoni). I Vangeli trovano, dal punto di vista letterario, i parallelismi e le affinità più convincenti nella letteratura popolare. La nuova scuola distingue poi le singole tradizioni in gruppi, secondo la forma, e in base all'esame di questa cerca di stabilire quale sia verisimilmente la forma più antica. Questa tradizione è cosa viva; e, discendendo da Gunkel, la *Formgeschichtliche Schule* ne ha ripreso anche il motto: Sitz im Leben! Bisogna tener presente il valore che il culto del Cristo ha avuto per la comunità primitiva, e saper comprendere che le varie forme della tradizione sono in funzione del culto.

Si può riavvicinare a questo del v. Dobschütz uno scritto del Goguel sullo stesso argomento (*Une nouvelle école de critique évangélique*, in *R. H. Ph. R.*, 1926, pp. 114 ss.). L'uno e l'altro osservano specialmente sulle orme del Fascher che la distinzione delle « forme » in gruppi, fatta dalla nuova scuola, non è rigida (vi sono delle *Mischformen*) e che esse non hanno, anche nei riguardi del culto, una relazione univoca con questo. Von Dobschütz aggiunge che in qualche caso è proprio il nuovo metodo quello che si trova imbarazzato a stabilire quale di due passi simili o paralleli sia primitivo, mentre la critica letteraria può mediante l'esame del contesto, decidere la questione; che la nuova scuola muove troppo esclusivamente dal presupposto che la tradizione sia stata conservata nelle comunità ellenistiche; infine — ed è l'osservazione più importante — che il concetto di « letteratura popolare » è esso stesso impreciso e poco consistente: l'opera d'arte, anche quando sia anonima, è sempre il prodotto di individui, non della massa. Ed anche la tradizione risale così a individui. Il che è vero; e senza dubbio l'esperienza di un Paolo è qualche cosa di così caratteristico e individuale, che non è assolutamente possibile immaginarla come quella di una folla anonima. Non bisogna tuttavia dimenticare che il valore di un'esperienza religiosa consiste nella sua capacità di diventare normativa per la massa associata, specialmente nel rito: e che l'opera degli individui può consistere nell'aver interpretato, dando loro forma e consistenza nuova, le esigenze religiose della comunità. Le forme della tradizione che sono giunte a noi sono quelle che rispondevano e interpretavano i sentimenti della collettività: e in questo senso si può dire che sono sue creazioni. Conchiudendo, il von Dobschütz osserva che il nuovo metodo può rendere forse più utili servigi all'interpretazione che alla storia, ed il Goguel — rimproverando alla scuola « la prépondérance de l'esprit géométrique sur

l'esprit de finesse » — nota anch'egli i presupposti teologici soggiacenti all'opera del Bultmann, in particolare al libro su Gesù (cfr. *R. R.*, 1926, p. 463).

Ma in uno studio — presentato già al Congresso di Parigi — G. Bertram (*Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive*, in *R. H. Ph. R.* 1927, pp. 516 ss.) nota che il problema della *Formgeschichte* è quello del rapporto tra il contenuto sempre vivo, che tende a far scoppiare ogni forma, e questa, che imprime al contenuto una direzione estranea alla sua essenza. Poichè gli scrittori del N. T. si sono serviti di termini e di concetti che avevano già una loro storia, poichè d'altra parte la religione cristiana è quella che ha per suo centro la figura di Gesù, il problema che si pone è quello della misura in cui ciascuno di questi termini e di queste nozioni riesce ad esprimere ciò che è specifico della religiosità cristiana.

Ecco il racconto del cammino sulle acque. Esso fa parte di un gruppo, con la tempesta, e la pesca miracolosa: Mc. IV, 35-41; VI, 45-52; Mt. VIII, 23-27; XIV, 22-33; Lc. V, 1-11; VIII, 22-25; Gn. VI, 14-21; XXI, 1-11. Ma a che cosa è collegato questo ciclo? Per Mt. VIII, 27 Dibelius ha pensato all'Epifania; poi l'interesse per i discepoli fa sì che qualche racconto venga attribuito a Pietro; indi entra in giuoco l'interesse per la missione, e la tendenza a trasportare gli atti della vita terrestre di Gesù al periodo post-risurrezionale. La origine dei vari racconti è unica, « surement comme première tradition de l'apparition du ressuscité et, par suite, comme base de la foi en Christ et de la fonction d'apôtre ». Ora, la comparazione ci mostra che il motivo del cammino sulle acque è diffusissimo (interessante lo studio della 39 *Ode di Salomone*). Si innesta sul motivo originario (solo chi è senza peccato, o ha con sè una forza magica, passa le acque) un motivo soteriologico (Dio lascia tracce, ed è seguito dai suoi). L'imitazione del Signore entra come elemento nel culto, che riproduce la Passione. Il credente segue il Cristo e Pietro è il primo dei credenti. Infine si innesta su quei racconti un nuovo simbolismo, quello del legno, come mezzo di salvezza: ed ecco l'interpretazione dell'Arca di Noè, e la « navicella di S. Pietro » frequentissimi anche nell'iconografia. A questo punto però anche il mare, e le acque sono interpretati in modo non più escatologico, ma dualistico, come il peccato. Il motivo del cammino sulle acque, incapace di per sè d'esprimere la profondità della pietà cristiana, « mostra chiaramente come formule ed immagini cultuali possono staccarsi dal contenuto cristiano, ma anche come la virtù della croce sa penetrare il mondo ed i suoi termini. Il cammino sulle acque è un *tipo* della reli-

gione solare ». Solo superando se stesse queste ed altre immagini possono esprimere autenticamente la pietà cristiana. « Le leggende di Gesù ed il mito di Cristo sono l'espressione, ma non il fondamento del Cristianesimo e non acquistano contenuto cristiano se non diventano un mezzo per esprimere il mistero della Croce, assumendo così una virtù simbolica... per rivelare Gesù di Nazareth, che non è simbolo, ma realtà vivente, e dal quale il linguaggio cultuale della Chiesa trae sempre nuovamente la forza e l'effetto della verità in tutti i suoi simboli e le sue immagini ».

Ho ampiamente riassunto l'articolo del Bertram, perchè, se le obbiezioni possibili si presentano immediatamente, appare anche subito quello che il nuovo metodo (e meno nuovo di quel che sembra) ha in sè di fecondo.

Ben diverso carattere hanno altri studi sul II Vangelo. L'ottava nota del Turner sul « Marcan usage » (*J. Th. St.*, XXVIII, luglio 1927, pp. 349 ss.) riguarda i verbi ausiliari e quasi ausiliari, con molte osservazioni interessanti sullo stile e le abitudini linguistiche dei Sinottici. L'uso di δύναμαι e di θέλω come ausiliari rappresenta forse il primo passo verso la formazione di un futuro perifrastico (greco moderno θέλο νά, θενά, θά, κρίνω « giudicherò : cfr. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 2ª ed., Parigi, 1920, p. 249 ; Mc. ha θέλω ἵνα in VI, 25 ; IX, 30 ; X, 35 ; cfr. Q, in Mt. VII, 12 = Lc. VI, 31).

H. Windisch (*Die Verstockungsidee in Mc.* 12 *und das Kausale* ἵνα *der späteren Koine* in *ZNW*, 1927, pp. 203 ss.) riprende in esame una questione sollevata dal Pernot fin dal 1923 (in *Foi et Vie*, pp. 238 ss.) poi nelle *Pages choisies des évangiles* (Parigi, 1925) poi in unione con D. C. Hesseling (in *Neophilologus*, Groningen, 1926, pp. 41 ss.) e in polemica con A. van Veldhuizen (in *Nieuwe theol. Studien*, 1926, pp. 129 ss. e 1927, pp. 42 ss.). I neo-grecisti sostengono che ἵνα ha nella tarda *Koiné* valore causale, e in questo senso va interpretato anche nel N. T. La cosa ha importanza a proposito di vari passi, non solo Mc. IV, 12 (mentre Mt. XIII, 13 ha ὅτι) dov'è in giuoco la teoria del concetto fondamentale di Mc., l'*indurimento del cuore* dei Giudei, ma, p. es., anche Rom. V, 20 e VI, 1. Ma Windisch riconosce che ἵνα non può avere qui — dato il contesto e la serie delle idee — altro significato che il finale ; e in un solo caso, Apoc. XXII, 14, che costituirebbe il primo esempio di questo uso, ἵνα ha nel N. T. il valore di ὅτι causale (in qualche altro caso, nella letteratura giovannea, si può ritenere ἵνα identico a ὅτι, ma dichiarativo). J. H. Bernard (*J. Th. St.*, XXVIII, aprile 1927, pp. 262 ss.) cerca di dimostrare che Mc. X, 38 non implica la predizione di un vero martirio dei figli di Zebedeo : la « coppa » è quella della tribolazione, non ne-

cessariamente della morte, βάπτισμα significherebbe una « sopraffazione » che pure non implica la morte. Questo significato metaforico è del verbo, derivato da quello di « far naufragio » (cfr. Moulton-Milligan, *s. v.* esempi di Polibio, I, 51, 6 e un papiro del IV secolo). Ma l'argomentazione non è troppo forte: e, se non si vuol parlare di « battesimo » che nel N. T. è εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, il significato « naufragio » fa pensare proprio alla morte. Nello stesso numero F. C. Burkitt, in risposta ad un articolo del Coleman, sostiene l'interpretazione tradizionale di Mc. VIII, 12.

Rimane sempre difficile, in un « bollettino » di questo genere, parlare di un Commento. Una recensione vera e propria non può essere che una discussione molto particolareggiata delle singole interpretazioni e annotazioni; una semplice notizia deve necessariamente rimanere nel vago. Ma non si può fare a meno di segnalare la seconda edizione del Commento del Klostermann a Mt., (nell'*Handbuch z. N. T.*, Tübingen, 1927) ricchissimo d'informazioni: le fonti rabbiniche sono utilizzate attraverso l'opera, ormai notissima, di Strack e Billerbeck. Per lo studio delle fonti e della loro utilizzazione, il commento è utilissimo, riportando i raffronti sinottici; ma il commento dello stesso a Mc. è continuamente citato, e forma il complemento indispensabile di questo. Meno importanza ha ricevuto in esso la questione della Q.

Alla quale, invece, è dedicato tutto un volume di J. M. C. Crum (*The Original Jerusalem Gospel*, Londra, 1927) che già ne aveva dato dei saggi nell'*Hibbert Journal*. Il titolo indica già la posizione dell'autore: Q è stata scritta in aramaico a Gerusalemme, prima del 50. Essa è indipendente da Mc., e fu utilizzata da Lc. e Mt. Particolarmente interessante la segnalazione di tutto quanto si riferisce alla vita agricola della Galilea, nel capitolo *Q and country life*. Della medesima fonte, e della composizione di Lc., si occupa anche J. W. Hunkin (*J. Th. St.*, XXVIII, aprile 1927, pp. 233 ss.). Contrariamente a quanto pensano Streeter e Taylor, non Mc. sarebbe stato inserito in un primitivo Vangelo (Q+L). ma questo documento Q + L, consistente in una collezione di discorsi, talvolta con carattere aneddotico, sarebbe stato utilizzato per completare Mc. Questo documento, Q + L, non ha mai circolato da solo. Lc. utilizza Mc. con grandissima libertà: allo stesso modo si sarà comportato nei riguardi di Q. A questa Luca ha poi aggiunto materiale proprio, raccolto a Cesarea. Lo studio dell'Hunkin ha però molta più forza critica negativa, che ricostruttiva. Ho già detto varie volte come l'ipotesi di un « proto-Luca » nel senso di Streeter sia poco soddisfacente; e, all'infuori dell'Inghilterra, non mi consta che sia stata accolta. Ma

essa era per lo meno logica. Invece, il parlare, come fa Hunkin, di materiale Q + L, significa semplicemente fare ancora una volta la constatazione di fatto, che Lc. ha delle pericopi che gli sono peculiari, oltre al materiale derivato da Mc. ed a quello non-marciano, comune a Lc. ed a Mt. Hunkin soggiunge ancora, che è un errore il credere che un « proto-Luca » debba necessariamente avere un altissimo valore storico ; a lui, anzi, Mc. sembra molto superiore per questo riguardo.

Ma anche Mc. ha, nella sua costruzione, molto di artificiale. Precisamente dalla constatazione che è estremamente difficile far fare un passo avanti alla critica letteraria, è nata la *Formgeschichte*. Con tutte le sue limitazioni, essa ha, almeno in questo, certamente una base solida : chè soltanto lo studio delle singole pericopi, attraverso la loro forma letteraria ci può dire qualcosa sulla loro età rispettiva. È chiaro in molti casi, a mio parere, che Lc., nei passi peculiari utilizza materiale a cui non mancano lontani paralleli sinottici : ma completamente rielaborato dalla tradizione, e fatto servire a sostegno o spiegazione di particolari punti di vista ed esigenze religiose. Qualcosa di simile si riscontra in alcune parti di Mt. Ora, lo studio probabilmente più utile consiste nella ricerca, in quali particolari correnti del cristianesimo primitivo si è verificata l'elaborazione ; il che equivale a chiedersi, per quale gruppi abbiano avuto più forte valore normativo. Stabilirlo non è compito lieve. Ma è straordinariamente difficile sottrarsi all' impressione che, senza far entrare in giuoco nuove considerazioni, la pura critica letteraria non possa ormai fare a meno d'aggirarsi in un circolo vizioso, o di costruire su ipotesi. Ed anche il « redattore », che rielabora o inventa, in maniera esclusivamente personale, senza riguardo alla comunità in cui vive o alla tradizione, mi fa sempre più l'effetto di un comodo, troppo comodo, *Deus ex machina*.

Tanto più difficile diventa quello, che la critica del secolo XIX si era prefisso come compito proprio : raccontare la « vita » di Gesù. Senonchè ci si potrebbe anche chiedere, se proprio questo abbia importanza, dal punto di vista storico, o non piuttosto lo stabilire — il che è forse possibile — non tanto il periodo di tempo esatto della sua predicazione, o in quali paesi precisamente si sia svolta, ecc., quanto il carattere di questa predicazione, i motivi religiosi sui quali fu intessuta, l'impressione che suscitò sugli uditori, e le ragioni per cui potè essere accolta o respinta. Proprio in questo, e nel carattere morale dell' insegnamento che ci vien presentato come il suo, nella vivezza di certi tratti, che sembrano indicare un metodo tutto personale, è per chi sia capace di avvicinarsi al fatto religioso con *simpatia* (nel senso

etimologico) la prova migliore dell'esistenza storica di Gesù. Anche su Socrate non abbiamo, in fondo, se non fonti « canoniche », e in contrasto fra loro. Che importa dunque il silenzio delle testimonianze profane ?

E a questo bisognerà ormai rassegnarsi. Lo scalpore che s'era tentato di sollevare intorno ai famosi passi di Giuseppe Flavio nella versione slava è destinato a svanire. Lo Zeitlin, che si è recato appositamente in Russia per esaminare i manoscritti di questa versione, ha recato qualche formidabile argomento contro l'autenticità dei passi in questione. Se ne veda il riassunto e la discussione nella nota di E. Buonaiuti in questo stesso fascicolo. Meno felice è invece lo Zeitlin nella prima parte del suo articolo (*The Christ passage in Josephus*, in *Jewish Quarterly Review*, 1927, pp. 231 ss.) dove tenta di dimostrare che l'autore delle note interpolazioni, sarebbe lo stesso Eusebio, che usa, per designare i Cristiani, il termine φῦλον, tanto qui, quanto a proposito di Traiano, in un passo la cui fonte è l'*Apologetico* di Tertulliano. Questi infatti usa *Christiani* e *hoc genus*, là dove Rufino ha semplicemente *Christiani*. Ma l'argomento non pare perentorio.

Appunto un « profilo » di Gesù è stato preparato da A. Omodeo (*Gesù il Nazoreo*, Venezia, 1927) : è interessante confrontarlo con quello del Buonaiuti (*Gesù il Cristo*, Roma, 1926). Notevoli, a prima vista, le differenze : chè l'Omodeo ha voluto dare al suo un'intonazione critica, farne quasi un'introduzione allo studio della questione sinottica ; il Buonaiuti ha invece preferito dare già digesti i risultati sui quali si è realizzato il consenso della maggior parte dei critici. Ma in sostanza, nè l' uno nè l'altro, come chiunque si trovasse nelle medesime condizioni, poteva offrire al pubblico, in poche pagine, molto di più che un'esposizione dei vangeli sinottici, accompagnata da un'interpretazione dei passi più significativi. Ed è precisamente in questa, e nel considerare come essenziale nell'insegnamento di Gesù l'escatologia, che i due critici concordano. Se l'Omodeo non parla di *metànoia*, questo concetto informa tutto il suo terzo capitolo : la stessa interpretazione ch'egli dà, in un punto, succintamente, del *Figlio dell'uomo* (p. 77) trova un parallelismo e quasi la sua giustificazione critica in un articolo pubblicato in questa stessa Rivista (1926, pp. 1 ss.).

Nella *ZNW* (pp. 158 ss.) E. Lohmeyer inizia lo studio di una serie di *Probleme paulinischer Theologie*, incominciando con l'esame dei saluti iniziali. Il Lohmeyer mette la parte convenzionale di questi in relazione con lo stile epistolare semitico, ma distingue anche quello che è particolare di Paolo in confronto con questi scrittori : il nomi-

nare Dio, o il κύριος Ἰησοῦς. Questo conduce il Lohmeyer a ritornare sulla cristologia paolina, promettendo anche un lavoro su Phil. II, 6-11. E il titolo di κύριος è nel cristianesimo primitivo strettamente collegato con concezioni escatologiche: e d'escatologia si colora anche l'appellativo « padre » dato a Dio, chè la paternità divina si realizzerà insieme con la κυριότης del Cristo. Il Cristianesimo ha dato al nome « padre » attribuito a Dio un significato nuovo; questo attraverso il concetto, che il Diavolo è il Κύριος del mondo. Ma sono concetti del cristianesimo primitivo, che trovano il loro addentellato, non nel mondo ellenistico, bensì nelle aspettative escatologiche del Giudaismo. Paolo in questo è il seguace di una tradizione: « Er ist nicht der Schopfer sondern der Fortsetzer einer urchristlichen Theologie ». Se conviene attendere, per valutare come si conviene il lavoro del Lohmeyer, ch'egli ne pubblichi le altre parti, i nostri lettori, i quali conoscono il suo bel lavoro sull'*Idea del martirio*, possono già comprenderne il punto di vista. Che a me, in generale, appare fecondissimo: mi sono infatti convinto da un pezzo, che solo studiandone a fondo l'escatologia, e in funzione di questa, noi potremo comprendere a pieno il pensiero di Paolo, e ricondurlo all'unità, intuendo in maniera adeguata le esperienze fondamentali dell'apostolo.

Sull'opera del quale non sono molti gli studi. Il De Bruyne (*Rev. Bénêd.*, 1927, p. 45) ha potuto completare, in base a quattro manoscritti, la serie dei sommari latini antipelagiani (e antinestoriani) delle lettere, e, in base ad affinità di stile, ne attribuisce la paternità a S. Leone Magno. De Zwaan (*R. H. Ph. R.* pp. 554 ss.) studia il « *Ritmo logico* » dell'epistolario paolino, fondato sul *parallelismus membrorum* della poesia semitica. Ogni periodo si suddivide in parti, le quali si corrispondono tra loro, in maniera quando più, quando meno felice. Il De Zwaan sembra dare gran peso alla ampiezza delle frasi, e costruisce elaborate statistiche, cercandone la lunghezza media nel complesso dell'epistolario e nelle singole lettere, per trarne un argomento in favore dell'autenticità di Ephes. (la lettera ch'egli esamina con particolare attenzione). Poichè nella prima metà prevalgono le frasi « lunghe » (in rapporto alla media) sulle « brevi », egli ne inferisce che i primi tre capitoli sarebbero stati scritti di propria mano da Paolo, gli ultimi invece dettati.

Che uno scritto come la *Lettera di Giacomo* sia fatta oggetto, nel corso di un anno, di ben due studi, sarebbe certanente notevole, se il fatto non apparisse tale, da doversi attribuire ad una semplice coincidenza. Chè il libro del Rendall, benchè si proponga un problema sto-

rico (*The Epistle of St. James and Judaic Christianity*, Cambridge, 1927) è in realtà lavoro accurato ma mediocre (stupisce in particolare non vedere utilizzato da uno scrittore inglese, lo studio del Lawlor su Egesippo, nei suoi *Eusebiana*): e date le conclusioni estremamente conservatrici a cui giunge, è nettamente inferiore a quello di J. Chaine (*L'Epître de Saint Jacques*, Parigi, 1927. *Etudes Bibliques*). Questo è il consueto commento cattolico, accurato, ricco di dati, con una certa freddezza o insensibilità di fronte ai problemi più gravi, e le note tendenze all'armonizzazione. Il racconto di Egesippo è da scartare, a favore di quello di Giuseppe Flavio. La lettera è stata scritta in greco, ma Giacomo ha avuto un segretario (è il *deus ex machina* degli esegeti cattolici, paragonabile al « redattore » di certi radicali).

Chiuderò con un accenno al ricco volume dedicato ad Adolfo Jülicher (*Festgabe für Adolf Jülicher zum 70 Geburtstag*, Tübingen, 1927) che comprende una serie di studi a cominciare da quello di Sattler sugli *Anavim* la cui spiritualità trova parallelismi nel sermone della Montagna, in Lc. e nello stesso Paolo (oltre che in Giacomo): argomento a proposito del quale se occorre guardarsi da esagerazioni, v'è ancora forse da approfondire. La *Formgeschichte* trova la sua celebrazione in due studi, di W. Bultmann intorno ad un « tipo » letterario, la *Rivelazione* (*Offenbarungsrede*) una cui collezione costituirebbe una fonte di I Giov., di A. Meyer intorno alla composizione di Mc. che mette insieme, in Gruppi (G), tradizioni che presentano tra loro una certa antitesi, o un richiamo verbale, e vi unisce *q*, una forma anteriore di Q.

Roma, R. Università.

ALBERTO PINCHERLE.

SIGLE: *H. Th. R.* = Harvard Theologlcai Review.
J. Th. St. = Journal of Theological Studies.
R. Bénéd. = Revue bénédictine.
R. Bi. = Revue biblique.
R. H. Ph. R. = Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
R. H. R. = Revue de l'histoire des Religions.
Th. Lit. Z. = Theologische Literaturzeitung.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, ecc.

RECENSIONI

August Fh. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie. Heidelberg, Winter, 1926 ; « Religionswissenschaftliche Bibliothek » 7.

È questo il primo tentativo di inquadrare l'escatologia « pre-ecclesiastica » (l'A. designa propriamente con questo qualificativo l'escatologia del Regno di Dio, prima della sua schematizzazione individualistica nel concetto delle sanzioni personali d'oltre-tomba) nel piano di sviluppo della religiosità comparata, alla luce, sopra tutto, delle indagini e delle conclusioni del Reitzenstein, di cui il volume finisce con l'essere l'apologia più organica e più rigorosa. Fin dalla prefazione, ricapitolando gli stadi della sua esplorazione, l'A. enuncia il suo asserto : « una generale escatologia del mondo dell'Asia anteriore non è mai esistita e il luogo d'origine dell'escatologia giudaica va ricercato nella religione di Zarathustra, come la sua derivazione dal Parsismo fu la prima volta possibile, quando il popolo giudaico soggiacque, anche politicamente, al predominio persiano » (p. IX). Tesi non nuova, è risaputo, ma a cui il von Gall apporta una dimostrazione positiva e negativa, che non diremo sempre sicura e inattaccabile, ma che è ad ogni modo piena di risorse e di rigore. Il materiale di studio e di comparazione è ripartito in dodici capitoli, il primo dei quali, introduttivo, può apparire più tosto come una delineazione dello *status quaestionis :* la valutazione della speranza giudaica preesilica nella chiesa e nella teologia. In esso son copiosi spunti polemici contro il Gressmann e il Mowinckel. Come nel capitolo secondo, dedicato all'analisi della presunta escatologia babilonese, sono prese vivamente a partito le ipotesi del Gunkel e dello Zimmern. Anche il miraggio di un presunto schema profetico polarizzato fra due vaticini, l'uno di sventura, l'altro di felicità ; riscontrato nella letteratura egiziana (vaticini di Nefer-Rehu, pap. 1116 B di Pietrogrado ; ammonizioni di Ipu-wer, pap. di Leida 344 ; profezie di un agnello sotto il re Bokhoris in un manoscritto dinastico della collezione Raineri ; profezie di un vasaio sotto il re Amenofis, in un papiro della medesima collezione ; le profezie di Amenofis, figlio di Paopi, desunte da Manetone e conservate da Giuseppe Flavio nel *Contra Apionem*, I. 26; la così detta cronica demotica, del pap. parigino 215 ; l'oracolo su Mykerinos in Erodoto, II. 133) è dissipata dal von Gall con una critica equanime e giudiziosa. Quindi l'A. entra nel terreno della sua ricostruzione positiva. Esposta con molta ampiezza la concezione del Regno di Dio nella religione di Zarathustra l'unica, a prescindere dalla giudaica, che abbia

professato una escatologia propria (p. 83), il von Gall indaga la lenta preparazione della speranza del Regno quale traspare e si afferma nell'età post-esilica, nel popolo giudaico pre-esilico. Il von Gall non transige con questo dai suoi presupposti. Egli afferma recisamente (p. 164 e ss.) che la religione d'Israele anteriore all'esilio non conosceva alcuna speranza escatologica di salvezza, estranea ad essa come alle altre religioni dell'Oriente anteriore. Una escatologia di salvezza possedevano solamente le razze ariane e i popoli a sud e ad oriente del Mar Caspio, che si fusero più tardi nell'Impero assiro e, con Ciro, nell'Impero persiano. Un'azione della religione di Zarathustra sul Giudaismo fu possibile solamente da quando anche politicamente esso cadde sotto la potenza persiana, vale a dire nell'epoca post-esilica. Solamente allora, o poco prima della fine del così detto esilio giudaico, comparve nella religione d'Israele una speranza di salvazione, una aspettativa del Regno di Dio, nei suoi primi lineamenti, mescolata però ad idealità nazionali. O meglio, si delineò una speranza politico-nazionale, a cui la religione offrì per la prima volta le sue immagini e i suoi colori, sì che potè nascerne la visuale della βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ma questo non vuol dire che simile speranza non avesse le sue radici nella storia spirituale del popolo, antecedentemente al fatale 586. Queste radici il von Gall scopre ed esplora nei profeti preesilici, con parallelismi sagaci ed eloquenti. Lo studio su Ezechiele è compiuto dal von Gall sulle orme dell'Hölscher, contro il Wellhausen e la sua scuola. Ed è a proposito del deutero-Isaia che egli segnala la trasmigrazione dei motivi escatologici centrali del parsismo. Dopo di che egli non ha da fare altro che seguire le linee di sviluppo della visuale del Regno di Dio nell'età ellenistico-romana, nella duplice corrente, trascendentale l'una, giudaico-nazionalistica l'altra. Due capitoli sono consacrati rispettivamente all'aspettativa del Figlio dell'Uomo (anch'essa ricondotta tipicamente al parsismo) e alla esperienza e al sogno della salvezza nel mondo ellenistico. Il capitolo finale non è che una schematica raffigurazione dell'escatologia neotestamentaria e cristiana primitiva. Tutta l'esposizione ha così l'andatura di una dimostrazione geometrica, che può apparire a volte leggermente sforzata. La parte finale, quella intesa ad evocare l'escatologia del cristianesimo antico, è, senza dubbio, troppo esigua in proporzione delle altre parti, alcune delle quali possono apparire fin prolisse: tale l'esposizione minuta dell'escatologia parsistica. Ma il von Gall aveva una tesi da dimostrare, una tavola di successioni da rivendicare. E pur dichiarandoci ancora mal disposti ad accogliere l'una e l'altra in pieno, riconosciamo che il materiale comparativo da lui raccolto e sistemato — a parte l'assegnazione cronologica di alcuni testi — costituisce un ottimo contributo alla illustrazione della genesi e dello sviluppo di una delle concezioni centrali della spiritualità mediterranea.

E. Buonaiuti.

P. R. Coleman-Norton, *Palladii Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi*, edited with revised Text, Introduction, Notes, Indices and Appendices. Cambridge, University Press, 1928.

Quando nel 1907 si costituì in Roma un Comitato « per tributare onoranze a san Giovanni Crisostomo in occasione del XV centenario dalla sua morte, tra i vari modi con i quali si intese render il dovuto onore alla memoria del grande Padre della Chiesa e del valentissimo oratore, si credette assai opportuno quello di invitare alcuni tra i più competenti studiosi di discipline storiche o liturgiche a portare il loro contributo all'illustrazione della vita, delle opere e in genere di quanto da presso e da lungi potesse riferirsi al santo ». Nacque così quella raccolta di XPYCOCTOMIKA in tre grossi fascicoli (Roma, Pustet, 1908), vera enciclopedia crisostomiana, intesa a illuminare tratti meno noti della vita e dell'attività del santo, a stabilire la fortuna delle sue opere nelle varie letterature, l'estensione e l'oggetto del suo culto. Degli studi compresi in questa raccolta il Coleman-Norton ha conosciuto solamente, in estratto, il secondo, quello del Butler, sulla paternità del *Dialogus de vita Chrysostomi*. La lacuna potrebbe apparire veramente molto seria se non si tenesse presente che il Coleman-Norton ha voluto occuparsi più di Palladio, autore del Dialogo, che del Crisostomo e che della paternità palladiana del Dialogo da lui sostenuta, il Butler è stato il rivendicatore più agguerrito e più preciso. Chè, per tutto il resto, le informazioni erudite del C.-N. sono larghe e vagliate, fin quasi alla pedanteria. Quel genere di argomentazioni lessicali-stilistiche che il Butler aveva magistralmente, ma sommariamente, adottate, per riconoscere la medesima mano nella *Historia Lausiaca* (della quale è ben noto come il Butler ha dato la più corretta edizione) e nel *Dialogus de vita s. Chrysostomi*, è ripreso e utilizzato fino alla estrema possibilità dal C.- N. nella parte più diligente e più personale della *Introduction* (p. CII e ss.). La storia del testo, delle edizioni, della polemica sulla sua origine è ricostruita con scrupolosa cura. L'analisi della tradizione manoscritta (pagine LXXVIII e ss.) è sagace. L'edizione rappresenta un progresso notevolissimo, decisivo su tutte le precedenti edizioni, perchè per la prima volta, dall'*editio princeps* del Bigot, nel 1680, basata sul codice Med. Laur. Plut. IX, cod. XIV, si è tenuto conto di tutti gli altri sette manoscritti esistenti e si è tentato di risalire al testo quale uscì dalle mani di Palladio. La edizione del *Dialogus* ne ha perduto in scorrevolezza e in eleganza, in abbellir le quali i precedenti editori si erano a gara compiaciuti, ma ne ha guadagnato in fedeltà e in integrità. Sarà questa d'ora in poi l'edizione ufficiale, preziosa in tutti i suoi particolari, comprese le appendici, con le liste dei tratti paralleli, dei passi di controllo che la *Vita Chrysostomi* offre al *Dialogus*, con una statistica scrupolosa delle citazioni bibliche.

E. Buonaiuti.

Studies in early Christianity, edited by SHIRLEY JACKSON CASE, presented to Frank Chamberlin Perter and Benjamin Wisner Bacon, by Friends and Fellow-Teachers in America and Europe. London and New York, The Century Co., 1928.

Occorre tener presente lo spirito generale col quale il Case coltiva lo studio del cristianesimo primitivo (abbiamo avuto occasione di definirlo in queste pagine, recensendo il suo *Jesus*, v. R. R. IV, 265) — spirito, sia detto fra parentesi, a cui va tutto il nostro consenso e tutta la nostra simpatia — per comprendere i criteri che hanno presieduto alla compilazione di questa raccolta, presentata ai due veterani della « Yale Divinity School ». Le indagini di natura testuale, lessicale, storico-letteraria sono in sensibile minoranza in confronto con quelle di natura storico-sociale. Non sono impari le une alle altre in fatto di serietà e di importanza. Se Kirsopp Lake espone, con caustica scioltezza, lo stato attuale delle esplorazioni intorno al testo neotestamentario, pronunciando un epicedio che è una sintesi definitiva sul lavoro del von Soden, il Robertson pronuncia una forte arringa *pro domo sua*, contestando l'uso causale di ἵνα nel Nuovo Testamento, contro il Pernot, e assurgendo dal caso particolare alla rivendicazione della κοινή a preferenza del vernacolo greco moderno per la valutazione precisa dell'idioma neotestamentario. Il von Dobschütz dà i preziosi risultati di una sua rassegna della tradizione manoscritta del prologo lucano e il Carré schematizza con rimarchevole efficacia la struttura letteraria del secondo vangelo. Il Mc Cown espone sagaci e istruttive osservazioni sull'evoluzione di significato del vocabolo τέκτων e il Windisch analizza le enucleazioni e le ripercussioni della pneumatologia nella tradizione sinottica. Ma il gruppo di scritti che il Case ha evidentemente con maggior compiacimento ospitato nel volume è quello cui offrono lo spunto i problemi economico-sociali attinenti al mondo neotestamentario e alla predicazione di Gesù. Eccone l'elenco: Grant, *Come studiare l'insegnamento di Gesù*; Torrey, *Il sorgere della speranza messianica nel giudaismo*; Case, *Il messianismo cristiano*; Hatch, *Il perdono nel pensiero paolino*; Cadbury, *Gli elementi della esperienza religiosa di Paolo*; Dickey, *Condizioni sociali ed economiche che favorirono la espansione del cristianesimo in Anatolia*. Senza entrare in un esame minuto delle conclusioni patrocinate in ciascuno di questi saggi (a volte, l'esame si convertirebbe in una segnalazione di parallelismi, chè, ad esempio, lo studio del Cadbury non si discosta dalle asserzioni delle nostre *Esperienze fondamentali di Paolo*), val la pena più tosto di registrare alcune tesi significative. Il saggio del Grant è tra i più ampi e i più scrupolosi nel trattamento delle fonti. Conclusione misurata: « Gesù è innanzi tutto un maestro religioso, non già un riformatore sociale. La sua etica è l'etica della religione e la sua religione è giudaica fino al midollo. Con questo non si vuol dire che non fosse suscettibile di estensione fuori del giudaismo: tutta la

storia successiva smentisce simile asserzione. E non si vuol dire nè pure che l'etica del giudaismo contemporaneo spieghi a sufficienza il suo insegnamento ». Il Case, dal canto suo, mira a porre nel dovuto risalto i caratteri peculiari che il messianismo cristiano imprime alla tradizione escatologica del giudaismo. Nello studio del Cadbury intorno agli elementi della religiosità paolina troviamo incisi singolari. Un esempio : « Per intendere la religione di Paolo non bisogna mai dimenticare che il suo linguaggio non è mai puramente figurativo. Si trattava veramente di una nuova economia. Nè alla Francia, nè alla Russia le rispettive rivoluzioni politiche han portato cambiamenti più imponenti di quelli apportati al mondo dal cristianesimo. Paolo reputa effettivamente di conoscere il definitivo piano di Dio sul mondo, un piano completo di generosità e di provvidenza straordinarie, e trasalisce di entusiasmo alla consapevolezza delle mirabili prospettive che simile piano dischiude al genere umano e in particolare ai Gentili... Paolo si sente il ministro di una prodigiosa economia, l'araldo di un lieto annuncio, in cui si concretano la longanimità e la sapienza di Dio ». Nulla di peregrino in queste enunciazioni : ma molta penetrazione e molta proprietà di forma. Più personale, in complesso, la sintesi del Dickey. Buono sguardo d'insieme il suo allo sviluppo economico-sociale del mondo ellenistico dopo Alessandro, con sagace utilizzazione del materiale epigrafico relativo ad agitazioni economiche, sulla scorta del Buckler (*Labor Disputes in the Province of Asia*, negli « Anatolian Studies » presentati al Ramsay nel 1923), e con istruttivi rilievi sulla politica romana degli accaparramenti di derrate (cf. Apoc. VI, 6). Le osservazioni del Dickey sono circoscritte all'Anatolia e mirano ad una spiegazione concreta del suo rapido passaggio al cristianesimo, la cui visuale messianica fu l'equivalente dell'« utopismo ellenico ».

E. Buonaiuti.

Aime Puech *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle. T.I : Le Nouveau Testament ; T. II : Le IIe et le IIIe siècle. Paris, « Les Belles Lettres », 1928.

Nel preambolo l'A. enuncia i suoi propositi : « Questa *Histoire* è concepita su un piano analogo a quello della *Histoire de la Littérature latine chrétienne* che il De Labriolle ha già pubblicato nella *Collection d'Etudes anciennes*, edita sotto il patrocinio dell'Associaz. Guglielmo Budé ». Ne sappiamo dunque già abbastanza sul tracciato generico del lavoro. Ma il P. soggiunge immediatamente : « le differenze sono quelle che le due materie imponevano ». Temiamo che tali differenze fossero più profonde di quanto il Puech ha mostrato, nel fatto, di avvertire e di rispettare. Egli soggiunge : « il secolo decimonono ha compreso la necessità di abbattere le barriere artificiali che, in vista dell'insegnamento, gli studiosi avevano innalzato fra le indagini consacrate a movimenti in-

tellettuali i quali, anche quando si sono violentemente combattuti a vicenda, sono però nati e si sono sviluppati nelle medesime epoche e in ambienti contigui. Operare avvicinamenti, ampliare l'orizzonte era indispensabile così per la comprensione adeguata delle forme letterarie che per l'analisi corretta delle idee. Son più di quarant'anni che così nel mio insegnamento come nelle ricerche da cui sono scaturite le mie precedenti opere, non ho mancato di condurre di pari passo lo studio della letteratura classica e quello della letteratura cristiana. Ho tentato di contribuire per parte mia a illustrare qualcuna delle loro relazioni. Il nuovo e più ampio libro cui mi accingo sarà animato dal medesimo spirito ». Diamo atto al Puech della larghezza di vedute con la quale furono concepite le sue precedenti opere. La sua monografia sugli Apologisti Greci, edita dall'Alcan, e il suo saggio su Taziano rappresentarono effettivamente ai loro tempi due fra le più sagaci e ingegnose monografie dedicate in Francia all'antica letteratura cristiana greca. Diamogli atto parimenti della bontà delle intenzioni che han presieduto al concepimento di questo nuovo lavoro. Non ce la sentiamo di sentenziare che alla buona intenzione abbia corrisposto la realtà. Il Puech ha visto molto bene quale dovrebbe essere l'intento di una genuina « storia » della primitiva letteratura cristiana: « non mi propongo di comporre uno di quei *manuali* che han per oggetto l'esposizione, più ricca possibile, dello stato attnale della scienza su ciascun problema particolare, accompagnandola con una bibliografia esauriente. Mia ambizione sarebbe quella di seguire nelle sue linee maestre l'evoluzione delle idee morali e religiose nell'antichità cristiana, e quella delle forme letterarie che han servito ad esprimerle. Vorrei segnalare le principali tappe, discernere le azioni subite e gli apporti nuovi, far vedere quanto, in simile evoluzione, rappresenta il risultato dell'originale orientamento, il prodotto di necessità storiche o logiche, e quanto invece costituisce il contributo specifico di alcune personalità superiori. Vorrei scrivere una *storia*, evitando i particolari superflui, dando il legittimo risalto a grandi tratti caratteristici, limitando la bibliografia all'indicazione delle opere essenziali, capaci di instradare alle altre: e vorrei sopra tutto che fosse chiara e viva ». Se non ci inganniamo a partito, il programma ambizioso non ha trovato la sua attuazione. Il Puech ha aggiunto un manuale agli altri già esistenti, qualcuno dei quali, quello del Bardenhewer ad esempio, rimane insuperato nel genere. La sola filologia non è sufficiente alla *storia* del patrimonio letterario della cristianità primitiva. Lo si potrebbe dimostrare per tutte e singole le parti di questi due volumi, con i quali il Puech giunge alle soglie del quarto secolo, la letteratura cristiana greca del quale formerà l'argomento di un terzo volume. L'esposizione rimane esterna e stilizzata, difettosa perfino nella sua ripartizione (Ippolito, ad esempio, dopo Metodio). Alcuni dei più recenti indirizzi della critica neotestamentaria come alcune delle più re-

centi valutazioni dei principali orientamenti di pensiero nel grembo del cristianesimo antico sono, se non trasandati di proposito, a pena accennati, come elementi non assimilati. Abitualmente le correnti ereticali sono concepite e apprezzate secondo le canonizzate norme ecclesiastiche, senza alcuno sforzo diretto ad afferrarne la funzione nel processo di formazione dell'antico pensiero cristiano. Manca qui proprio quella *storia*, che il Puech si era proposto di redigere.

Avendo così enunciato un verdetto complessivo, la cui giustificazione minuta vorrebbe uno spazio qui non concesso, sarebbe puerile e di cattivo gusto additare quelle lacune bibliografiche che colpiscono in misura sproporzionata la produzione scientifica italiana.

E. Buonaiuti.

Emilia Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*. Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1928.

Quasi a saggiare la validità e ad offrire una prova vivente delle conclusioni patrocinate in un sagace saggio di filosofia religiosa, nel quale era additata la « presenzialità » di un dualismo irriducibile come connotato specifico e nucleo centrale della religiosità, Emilia Nobile evoca e analizza l'esperienza di una delle più singolari figure della mistica riformata, Jakob Böhme, il calzolaio-poeta di Görlitz, di cui fu celebrato, quattro anni fa, il quarto centenario. L'indagine è condotta con insuperabile padronanza delle fonti. Forse con non altrettanto completa esplorazione della letteratura. La vita avventurosa del Böhme è evocata con sobria vivezza. Le opere sono analizzate con qualche visibile preoccupazione sistematica. Le cui varie enunciazioni, a volte, appaiono, se non ci inganniamo, disagevolmente armonizzabili. Perchè, ad esempio, l'interpretazione dell'*Heinlichkeit* böhmiana, che la Nobile propone sotto l'efficacia riconoscibile di presupposti filosofici di scuola, in senso rigidamente immanentista, può apparire in contrasto non facilmente superabile col dualismo drammatico, cosmico ed antropologico, di cui si nutre la mistica del Böhme. Le pagine con le quali la Nobile si introduce a parlare della magia in Böhme possono sembrare, di fronte alla vasta arduità dell'argomento, troppo disinvoltamente sbrigative. I rapporti del Böhme col messaggio di Lutero, sui quali un recente volume del Bornkamm ha condotto una ricerca piena di diligenza, un po' sforzata, son forse qui indagati con eccessiva predilezione per alcune posizioni luterane. L'inatteso riavvicinamento dell'*Heimlichkeit* böhmiana all'*Unheimlich* dell'Otto, col quale la Nobile chiude il suo volume, lascia alquanto perplessi, sebbene accompagnato da un apprezzamento del significato dell'*Heilige* nello sviluppo della filosofia religiosa moderna pieno di acume. Ma si tratta di particolari di poco conto. Nella sua ampia e organica tessitura, il volume è un saggio eccellente, il migliore probabilmente che la Nobile abbia dettato, in cui

l'anima del Böhme è colta in tutta la sua spasimante vivezza, e i coefficienti della sua passione religiosa isolati con perspicacissima acutezza. Solo avremmo amato trovare riferimenti a quella mistica domenicana tedesca del secolo decimoquarto, a cui le posizioni böhmiane rimandano con tanta spontaneità.

E. Buonaiuti.

Cesare Magni, *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto Medio Evo*. Parte I. Roma, Sampaolesi, 1928. (Biblioteca della *Rivista di storia del diritto italiano*, 1).

Non è un libro, cotesto, che possa essere sottoposto, agevolmente, a rassegna. L'A. ne espone, è vero, con molta lucidità, il proposito e il piano nella Prefazione: « Scopo di queste ricerche vorrebbe essere l'esame dei vari elementi, che hanno influito sulla provvista delle sedi vescovili italiane, per tutto quel periodo in cui sopravvisse il principio canonico che all'elezione del Vescovo concorrono il clero e il popolo della diocesi... In base alla durata, modificazione e totale scomparsa del principio elettivo, la storia delle elezioni vescovili italiane si può dividere in tre grandi stadi. Il primo, che a rigore arriva fino al secolo XII, fino all'assunzione effettiva da parte del papato dei poteri di direzione e sovranità di tutta la chiesa ed è quello appunto in cui si conserva il principio della partecipazione degli elementi locali, sia laici che ecclesiastici, alla nomina della persona del Vescovo. Il secondo stadio si può considerare un vero periodo di passaggio e consiste nella restrizione del diritto elettorale al solo clero capitolare... Col secolo XVI anche il principio dell'elezione capitolare, progressivamente limitato e dalle riserve papali e dai privilegi o dagli abusi dei principi, scompare quasi totalmente ». L'A. riconosce che non era facile assegnare un punto fermo di arresto alla sua indagine: « non v'è una disposizione legislativa della Chiesa, precisa e generale, che sostituisca esplicitamente e in un solo tratto, il principio del diritto esclusivo dei capitoli nell'elezione al principio precedente: che anzi vi è stata evoluzione e modificazione lenta durante tutto secolo XII e per l'influenza delle istituzioni comunali il principio elettivo subisce ancor nuove trasformazioni e importantissime, e la partecipazione di molti elementi cittadini rimane ancora a lungo, prima che l'azione dei capitoli raggiunga maggior pienezza. Tuttavia si può dire che il concordato di Worms segni realmente e sostanzialmente la fine di un'epoca nei riguardi delle elezioni ». L'A. promette di esaminare « le trasformazioni principali e le ultime manifestazioni dell'antico principio anche dopo il concordato ». Ma questo è proposito che riguarda il secondo volume dell'opera. Il primo, si arresta sulla soglia dell'epoca degli Ottoni. L'esposizione è minutamente analitica. È soprendente l'abbondanza dei dati che il Magni è venuto raccogliendo, e attraverso i quali, per quanto la frammentarietà e la discontinuità e la eterogeneità delle

fonti lo consentivano, egli è riuscito a dare una raffigurazione organica della evoluzione del principio elettivo nella costituzione ecclesiastica, « formata fin dall'origine da un parziale principio elettivo posto accanto ad un fondamento teorico dell'autorità al tutto trascendente e divino, lontano da ogni base democratica, intesa nel senso moderno della parola ». Il copioso materiale è sagacemente ripartito dal Magni sulla base dei criteri associati, cronologico e topografico. I tre capitoli del volume studiano successivamente il periodo che va da Costantino a Giustiniano e a Gregorio Magno ; i secoli settimo e ottavo ; l'età della sovranità o del protettorato dell'Impero d'Occidente fino agli Ottoni. E in ciascun capitolo l'A. tiene nettamente distinte le vicende dell'elezione pontificale da quelle della elezione vescovile nella diocesi metropolitica papale, nelle altre diocesi metropolitiche, nelle sedi stesse metropolitiche. Le esigenze stesse della esplorazione hanno automaticamente indotto il Magni a premettere un capitolo di ricerche preliminari sulle nomine vescovili nel periodo immediatamente precostantiniano. È la parte probabilmente in cui lo storico della chiesa avrebbe qualcosa da eccepire alla precisione e alla completezza della esposizione del Magni. Il quale rivela qui essenzialmente la sua mentalità di giurista, che evoca e definisce istituzioni e norme legali, più che procedimenti disciplinari e atteggiamenti spirituali di una società che, carismatica per natura, ha subìto sempre la ripercussione e la costrizione degli istituti politici, come un adattamento ed una contaminazione. Uno storico della chiesa, ad esempio, meno incline a schematizzare il complesso incedere della società ecclesiastica nel mondo delle relazioni sociali, non so quanto potrebbe sottoscrivere al verdetto dell'A. : « non è nell'epoca romana che si devono ricercare, sia il fondamento teorico, che i germi remoti di un diritto dello Stato alla conferma dell'elezione dei vescovi » (p. 115). Perchè, specialmente per alcune sedi, Roma sopra tutte, anche l'età precostantiniana tradisce non rarissimamente « i germi remoti » di ingerenze politiche solo molto più tardi stilizzate e sanzionate. Da questo punto di vista, il Magni avrebbe potuto proficuamente segnalare momenti oscuri e pure molto istruttivi nella storia dell'elezioni pontificali, quale ad esempio l'impero di Massenzio, e avrebbe potuto consultare e utilizzare con vantaggio opere come quella del Turmel : *Le dogme de la Papauté*. Ma enunciata questa semplice riserva, che può anche suonare, per storici del diritto, « impertinente » nel significato etimologico della parole, non si può che lodare incondizionatamente la scrupolosa coscienziosità con cui il Magni ha condotto questo suo lavoro, che è molto più di una « semplice appendice » italiana all'opera classica dell'Imbart de la Tour, come egli modestamente si compiace di additarla.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Officina o Cattedrale? — « Pensate che, nei vostri paesi, cattolicismo e protestantesimo, partiti, l'uno dal principio di autorità, l'altro da quello del libero esame, sono sboccati di fatto, dopo quattro secoli, nella medesima morale. E pure, anche da quattro secoli, si anatematizzano a vicenda senza tregua ». Possiamo accogliere questa enunciazione, gettata là fra una voluta e l'altra di fumo della sua sigaretta da un direttore di *trust* sovietico a Luc Durtain (*L'autre Europe : Moscou et sa foi*, p. 87), con compiacimento, per una doppia ragione. Innanzi tutto perchè, istintivamente, corrobora un vecchio nostro giudizio sugli strani avvicinamenti etici effettuatisi nel mondo moderno fra etica riformata ed etica così detta cattolica. In secondo luogo perchè essa è accampata come parallelo giustificativo di un'altra singolare affinità : quella che corre fra il « capitalismo nello Stato », quello cioè dell'Europa... al di qua di Lodz, e il « capitalismo di Stato », quello cioè... al di là. L'uno e l'altro basato su una concezione meccanica e livellatrice dell'individuo umano, che potremmo, senza inconvenienti, battezzare grossolanamente pagana. Il sagace Durtain che, reduce con il Duhamel dalla repubblica sovietica, ce ne dà una descrizione leggermente lacunosa, ma indubbiamente viva e colorita, sente l'affinità e la dipendenza, ma non sa valutare adeguatamente la natura del reciproco rapporto. Scopre nel bolscevismo una certa attitudine religiosa, fatta di fede e di abnegazione. Ma non si accorge che questa fede, nutrita di sicurezza irrazionale nella possibilità di ridurre gli uomini a strumenti passivi in una organizzazione burocratizzata dell'esistenza, è una religione solo per antifrasi. Egli scrive a un certo punto, intercalando come di consueto le sue osservazioni ai suoi ragguagli di testimone : « perchè mai i rivoluzionari hanno aderito con così tenace passione al marxismo e han creduto alle possibilità della scienza ? Perchè han visto nel marxismo e nella scienza le condizioni indispensabili allo sviluppo dell'uomo, le uniche vie di accesso a qualità con cui vogliono dotare il suo avvenire : conoscenza, giustizia, carità, comodità. Per la prima volta un sistema religioso adotta come dio l'essere umano. Ecco l'innovazione profonda della nuova fede » (p. 332). Già. Ma simile innovazione non è una fede : o meglio, è la fede della non fede : è il pelagianismo all'ennesima potenza : è l'atteggiamento gesuitico al cospetto del mondo e della vita eretto, conseguenzialmente, a sistema. E le conseguenze, denunciate dallo stesso Durtain, lo mostrano. L'essere umano che, credendosi dio, organizza la vita sulla base delle sue velleità e dei suoi istinti, distrugge la sua stessa umanità. Ridotta ad una organizzazione sapiente delle soddisfazioni postulate dalle leggi elementari dell'essere fisico, la vita associata non

si diversifica da quella di un qualsiasi aggregato animale. La letteratura sovietica, tali i romanzi di Lydia Seifulina, è una parodia « dévergondée » dell'umanismo tolstoiano. Il Durtain sembra intuire oscuramente qualcosa di questo genere nell'epilogo del suo volume: « Gli avversari di Mosca possono ricavare le loro obbiezioni più valide dall'invincibile riaffiorare dei poteri mistici in grembo stesso al materialismo... Nulla può uguagliare la capacità distruttrice di una religione nuova. Ma le difficoltà, le angoscie stesse, debbono sapere arrecare una forza alle civiltà minacciate come agli individui: chi non sa usarne, merita di essere spodestato ». Ma se la visione puramente economica della vita è una religione solo per antifrasi, corruzione che prepara « generationem alterius », Mosca non può emulare Roma. Capitalistica o comunistica, l'officina non sarà mai cattedrale. *e. b.*

L' itinerario di Maurizio Blondel. — Non crediamo, francamente, che destinando a Maurizio Blondel una delle *Heures* rituali delle « Nouvelles Littéraires » — un'ora durata questa volta più di quattrocento minuti! — Frédéric Lefèvre gli abbia, come suol dirsi, reso un buon servizio (*L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Propos recueillis par F. L. Paris, Aux Editions Spes, Coll. « La Nef » n. 5). A lettura compiuta del volume, in cui enunciazioni e propositi dell'intervistato sono stati stralciati, noi ci domandiamo se l'opera dell'apologista di Aix non ci avrebbe ancor guadagnato a rimanere in quella zona di solleticante e seducente mistero, in cui essa era, per circa un trentacinquennio, pertinacemente rimasta. Invece qui particolari biografici, e spunti polemici, che hanno a volta l'andatura di recriminazioni o di *excusationes non petitae* sono crudamente spiegati al pubblico, con vantaggio molto discutibile della comprensione e della giustificazione della filosofia de *L'Action*. Non che, nel calore della conversazione, il filosofo di Aix non spicchi talora il volo verso inebrianti altezze di contemplazione religiosa. Il Blondel è sempre un mago delle enunciazioni spirituali: lo è tanto, che a volte vien fatto quasi di domandarsi se le sue non sono principalmente doti di stilista turgido e di schematizzatore senza pari dei movimenti subcoscienti della vita psichica. Ecco, ad esempio, una pagina vigorosa, dove, l'improvviso accenno ad una corrispondenza amichevole, offre il destro ad una ricapitolazione efficacissima dei motivi centrali dell'apologetica dell'immanenza: « io ho avuto per lungo tempo una nutrita relazione epistolare con un amministratore coloniale, Ferdinando Galibert, il quale, nel fitto delle regioni tropicali dell'Africa, durante un venticinquennio di ardenti meditazioni ed esplorazioni spirituali, aveva colto nel vivo, da attore e da testimone, il dramma da lui efficacemente battezzato « dell'incontenibile intimo » incontenibile nel doppio significato che a noi è conteso il possesso pieno e profondo di noi e degli esseri, come a noi è contesa la permanenza in ciò in cui vorremmo poter trovare una definitiva dimora, senza che d'altro canto

possiamo negar noi stessi o le premesse e la necessità di una conclusione. Simile stato di fatto, che noi siamo capaci di sperimentare e di riconoscere anche se ne ignoriamo le cause totali e il genuino rimedio, è stato da me designato con un vocabolo che il *Vocabulaire philosophique* ha adottato, come acconcio a fissare un'attitudine, sola conforme, secondo me, all'esperienza e alla concreta verità dell'umano destino, sola corrispondente alle esigenze simmetriche e convergenti della filosofia come della teologia: è il vocabolo *transnaturale*. Tale vocabolo ci immunizza da due rischi: quello di ritenere che l'uomo, quale è studiato dall'osservazione storica e psicologica, sia in uno stato di natura pura, capace di bastare a se stesso, come quello di pensare che l'uomo sia in grado, per assurgere a quella condizione superumana cui aspira confusamente e imperiosamente, di *soprannaturalizzarsi* mercè il proprio sforzo » (p. 243 e ss.). Ma insieme ad enunciazioni piene di luce e di calore, attraverso le quali la cristallina continuità del pensiero blondelliano traspare in tutta la sua saldezza, quanta alterigia intellettuale in quest'anima di credente scrupoloso e quanta pavida preoccupazione di rivendicare l'inattaccabilità confessionale el proprio pensiero! Non insistiamo su questo aspetto poco simpati o di questa arringa defensionale in veste di intervista. Prendiamo più osto atto della sdegnosa e recisa smentita che il Blondel contrappone alle scorrette utilizzazioni che l'attualismo ha fatto abusivamente di lui in Italia. E sopra tutto compiacciamoci delle promesse nuove pubblicazioni. Il programma che ne è qui tracciato è fin troppo audace: attendiamone l'attuazione. *e. b.*

Roma e Renan nel '49. — Mani anonime sono andate ad esumare da un « ensemble de notes et de carnets » depositato alla Biblioteca Nazionale di Parigi una serie di rapide e varie impressioni che E. Renan provava durante la residenza in Italia nel '49 e durante quella escursione in Norvegia nella quale fu compagno del cugino di Napoleone III, alla vigilia immediata della guerra del '70 (E. Renan, *Voyages*. Paris, Ed. Montaigne: nella « Collection des textes rares ou inédites »). Il Renan ventisettenne, entrato nel mondo letterario « avec ce paquet sur la tête » intitolato: *L'avenir de la science*, non ci dice, in questi rapidi aforismi gettati là con disinvoltura dopo una visita a una delle trecento chiese di Roma o a un paese della campagna, molto più di quel che ci avevano appreso *Patrice* e le *Lettres d'Italie*. Non abbondano i ragguagli sulle condizioni della città e non sono copiosi e chiari i complementi utili per la raffigurazione integrale dello spirito, tutto preso ancora dall'ebbrezza della sua palingenesi spirituale. Caso mai, quel che colpisce in queste note laconiche è l'ancora vivissima sensibilità alle suggestioni del culto e della fede popolare, che quest'anima molteplice di raffinato e di esteta tradisce. Pio IX e le sue tergiversazioni suscitano l'acre sdegno dell'annotatore: « io non riesco a vedere come un'anima nobile possa assistere con indifferenza allo spettacolo del successore di

Gregorio e di Innocenzo, di coloro che per tanto tempo rappresentarono, contro le potenze della terra, la causa del diritto e dello spirito, ridotto ad un vassallaggio, sfruttato dal re dei lazzaroni e costretto ad assistere all' ebollizione del sangue di san Gennaro ». Ma l' universale anima di Roma cristiana strappa al bretone uscito da San Sulpizio rilievi e previsioni, in cui è forse il meglio delle sue aspirazioni e il nucleo centrale delle sue esperienze: « Pellegrini a san Pietro. Quale gioia quando si è percorso un lungo viaggio e si arriva al santuario vagheggiato. Quale consolazione! La gioia del pellegrino è una delle più squisite di cui il razionalismo ci abbia spogliato... Io sono religioso, sono un appassionato per la religione. Non voglio bistrattare la filosofia. Ma non equivale a un pedantismo ridicolo, e a un negare la natura umana, negare che la religione è la... (lacuna nel testo ?) La filosofia non è che un meschino sviluppo individuale. La casa grande, la linea superba, è la religione. Il tempio: ecco l'essenziale... L'umanità è religiosa. La religione è. Uno dei sogni più venerandi: veder la Mecca. Pellegrini in candide vesti, traversata dell'Arafat, predicazione dell' iman, lavanda alla Caaba, bere a Zem-Zem, sacrificare a Mina. Io ho veduto più di tutto questo: ho veduto Roma, Roma la santa, alla vigilia della sua scomparsa. Poichè, purtroppo, la Roma cristiana sarà ben presto, a sua volta, un ricordo. Essa ha logorato il suo duplice destino: non è più che una rovina su una rovina ». Così Renan nel '50. *e. b.*

Le conquiste del cristianesimo antico. — Martino Dibelius, rettore magnifico della Università di Heidelberg, ha consacrato il discorso rettorale del 22 novembre 1927, giorno commemorativo della fondazione dell'Università, ad evocare sommariamente il processo di sviluppo mercè cui il primitivo messaggio cristiano si appropriò le forme culturali circostanti e creò la nuova cultura (*Urchristentum und Kultur*. Heidelberg Winters, 1928: « Heidelberger Universitätsreden » 2). Primo particolare da destare invidia e vergogna insieme in Italia. Quando mai l'ignoranza e il gesuitismo permetteranno fra noi un discorso accademico rettorale dedicato a problemi di storia del cristianesimo ? Auspicando quel giorno, non auspichiamo nulla che rappresenti una meschina nostra soddisfazione personale: vagheggiamo il trionfo fra noi di quelle che ormai sono le postulazioni fatali dello sviluppo storico scientifico. Il cristianesimo appare sempre più come un prodotto mirabile di esperienze spirituali semitiche ed ariane nel mondo mediterraneo, come un fenomeno unico nella storia comparata delle religioni, ai valori del quale dobbiamo assolutamente rifarci, se vogliamo che la nostra vita spirituale non perda i contatti con le sue più vive, originali e preziose tradizioni. D'altro canto, la conoscenza della cultura cristiana è un bisogno immanente e impellente della nostra spiritualità. Il Dibelius lo proclama nelle prime battute del suo limpido e forte discorso. La civiltà della tecnica industriale, che muoveva i primi passi quando Goethe

moriva, può aver creato nuovi tipi umani: non ha creato una nuova cultura. Probabilmente la creerà: lo spirito atteggia la materia, non ne è atteggiato. Quindi la necessità di risalire agli elementi formatori della vecchia tradizione culturale di famiglia, che il Dibelius schematizza, un po' troppo tradizionalmente e nazionalisticamente: spiritualità antica, ecclesiasticismo cristiano, apporto germanico. In che modo questi elementi si amalgamarono sotto la pressione e l'alta temperatura della esperienza cristiana? Vecchio problema. Soggiacente a tutte le nostre ricerche di erudizione. Il Dibelius lo affronta e lo risolve con enunciazioni di cui noi abbiamo colto, con vivissimo compiacimento, la profonda e sostanziale conformità con le posizioni da noi tante volte difese, non perchè lusinghi il nostro amor proprio il trovarci d'accordo con i migliori rappresentanti dei nostri studi all'estero, ma perchè, se gli stranieri sono un po' i nostri posteri, questa concordia con i compagni di lavoro nei centri della cultura accademica mondiale, ci fa sicuri che un giorno, quando l'oscurantismo gesuitico sarà fra noi debellato, sarà fatta giustizia al programma donde mosse la nostra difficile fatica. Il Dibelius parte dal presupposto, ormai acquisito, del contenuto essenzialmente escatologico del primitivo messaggio cristiano. Come il messaggio dell'assoluta indifferenza al mondo e a tutti i suoi interessi politici, sociali, culturali, giungesse all'assimilazione e alla rielaborazione della « cultura », è il mistero del cristianesimo antico. Il Dibelius ne delinea sagacemente la risoluzione. E lo fa con dichiarazioni che a volte hanno perfino l'identità lessicale con quel che noi andiamo dicendo da vent'anni. Egli segnala, come noi abbiamo fatto altra volta, il c. VIII della lettera ai Romani, come la prima apparizione di quel sentimento che associa la natura universa al ciclo delle nostre sofferenze e delle nostre speranze (p. 14). Egli parla del carattere « paradossale » dell'annuncio cristiano e del suo singolare metodo di operazione nel mondo dell'esperienza e delle istituzioni sociali (p. 16 e s.). Egli infine riconosce nel memorando inciso sul dare a Cesare quel che è suo e a Dio il proprio, un parallelismo saturo di ironia, niente affatto il proposito di una legale ripartizione di poteri (« In Jesu Mahnung, dem Kaiser das Seine zu geben, aber Gott was ihm gebühre, liegt, wenn man sie recht versteht, ein ironischer Parallelismus, nicht etwa das Programm einer Trennung der Gebiete » p. 21). Dopo di che il Dibelius, non avendo dimenticato di riconoscere che ogni ripresa di contatto del cristianesimo con se stesso, è stato un riaffiorare della coscienza della sua paradossalità (« es gäbe keine Selbstbesinnung des Christentums in Mönchtum, Reformation, Puritanismus und Pietismus ohne jenes Bewusstsein der Paradoxie » p. 17), fa appello alla cultura germanica, alla Germania della catastrofe nazionale, perchè contribuisca più animosamente al gran programma « della ricostituzione unitaria della vita lacerata e frammentaria del nostro tempo ». « Si tratta di un compito supernazionale, ma che si im-

pone forse a noi tedeschi con particolare violenza: a noi, costretti dalla sconfitta alla ricostruzione» (p. 31). Se la sconfitta rende il compito più impellente, la vittoria lo rende più ingrato e più sconosciuto.

e. b.

Diplomazia patriarcale. — R. R. hanno già segnalato altra volta (IV, 73) una lucida opera sintetica di introduzione alla storia del Vecchio Testamento di Norman H. Baynes, docente all'University College di Londra. Ma l'attività versatile e perspicace del Baynes merita di essere ricordata anche negli altri campi dove essa sta segnando le sue rimarchevoli orme. Il «Journal of Egyptian Archaeology» ha pubblicato, fra il '25 e il '26, suggestive sue evocazioni sintetiche di personaggi e di episodi salienti dell'Egitto cristiano. Un primo suo saggio: *Athanasiana* (XI, 1 e 2) ha voluto, in maniera che non potrebbe dirsi esente da difficoltà, spiegare, con i sentimenti personali di Costantino e con una presunta resipiscenza di Ario, il richiamo di questi dall'esilio. Un secondo, dall'andamento molto più largo e sicuro, ha voluto disegnare a grandi linee la politica del patriarca alessandrino, da Atanasio a Dionisio (*Alexandria and Constantinople:* a study in Ecclesiastical Diplomacy, XII, 3 e 4). Rassegna vivace e bene informata dello spirito di emulazione e, si direbbe, di prepotenza, che il «faraone» ecclesiastico porta nelle competizioni teologiche. Naturalmente, in questa rassegna, Teofilo e il Crisostomo, Cirillo e Nestorio, occupano la posizione prominente, e il destino di Dioscoro e la costituzione della chiesa nazionale egiziana rappresentano l'epilogo comprensibile. Il Baynes ha il merito singolare di sapere inquadrare gli episodi della vita ecclesiastica sullo sfondo delle competizioni civili ed etniche. Raro merito per un cultore di discipline religiose.

e. b.

Pragmatismo trascendentale. — Adriano Tilgher pubblica in una seconda edizione, riveduta ed arricchita, quelli dei saggi apparsi nel 1915 sotto il titolo *Teoria del pragmatismo trascendentale* che riguardano i problemi della vita morale e giuridica (*Saggi di etica e di filosofia del diritto.* Torino, Bocca, 1928). Nella prefazione, con cui li accompagna, spiega, con la sua consueta e incisiva chiarezza, i tratti differenziali del suo idealismo, al confronto con le forme spurie dell'idealismo italiano di moda. Son dati: dal far dipendere la scienza dal porsi dello spirito come ideale; dall'appendere la conoscenza al puro dovere; dal riconoscere l'esistenza di una effettiva e positiva volontà del male. Quest'ultimo connotato imprime all'atteggiamento presente del Tilgher un'andatura originale, suscettibile di notevoli sviluppi. Se la sua fraseologia offre il fianco a molteplici obbiezioni (come nasce il dover essere dello spirito, se questo è condizione del conoscere?), i suoi presupposti morali, confessatamente fideistici, travalicano il dominio della riflessione cosciente. E concepire la santità, come ideale limite della moralità (p. 61) è già un

aver posto le sostruzioni di un mondo supernaturale, la cui esperienza è carisma. Attendiamo da Tilgher l'approfondimento della sua religiosità, che ci è parsa sempre come la trama latente del suo pensiero.

e. b.

L'assoluta incoerenza del gesuitismo praticata da Enrico Rosa. — Se, contro il consiglio di «lettori e di conoscenti», i quali reputano unica accoglienza degna delle maldicenze gesuitiche il tenerle in non cale, noi avevamo voluto, con ampiezza mai usata, ribattere alcune delle più goffe e assurde insinuazioni di p. Rosa, era stato sotto lo stimolo di due considerazioni. Innanzi tutto, conoscendo fino in fondo la malevola intenzione del nostro avversario, volevamo infirmare l'attacco ripetuto, agli occhi di chi avrebbe potuto farsene un'arma ai nostri danni. In secondo luogo, avevamo provato la sensazione che, questa volta, l'incauto p. Rosa avesse così maldestramente valicato i limiti di ogni onestà e di ogni correttezza, che sarebbe bastato il premerlo un poco, per costringerlo a rivelare in pieno la sconcia slealtà della sua polemica. Abbiamo raggiunto, Dio sia lodato!, il duplice intento. La nostra replica ha illuminato i peggio disposti: ha imposto una replica (*Risposta ad «una polemica senza onestà e senza legge»*, in «Civiltà Cattolica» del 21 luglio 1928) la quale ci permette di cogliere in flagrante crimine di calunnia il direttore del «periodichetto» gesuitico e ci dà la misura, definitiva, della tortuosità dei suoi procedimenti. È effettivamente esatta la affinità segnalata fra il p. Rosa e il *Perseo* celliniano: «ambedue hanno la faccia di bronzo».

Una delle insinuazioni su cui il gesuita aveva fatto maggiore assegnamento nel suo attacco del 5 maggio era stata quella di plagio, nel volume *Il Cristianesimo nell'Africa romana*. Il p. Rosa, che dopo aver abbattuto vent'anni fa la mia fortunata posizione di direttore di un periodico critico-cattolico, non ha avuto altra preoccupazione più assillante che quella di gettare ombra, lui, ignorante e impreparato, sulla mia produzione scientifica, aveva lasciato andare, con la solita aria falsa e sorniona, che io avessi profittato, senza dirlo, «di autori cattolici, come dell'*Africa cristiana* del Morcelli». Replicai che qualora il p. Rosa «mi avesse addotto una sola frase del Morcelli utilizzata da me senza citarla, io avrei dato immediatamente le dimissioni dalla cattedra universitaria: prospettiva che avrebbe dovuto riempirlo di giubilo, visto che si son dati da fare un mondo, egli e i suoi confratelli, per ottenere illecitamente il mio esonero. Se non l'avesse trovata, sarebbe valso per lui, senza possibilità di smentita, l'epiteto di *calunniatore*.»

Ben sicuro di me, attendevo con curiosità di vedere come il gesuita si sarebbe tratto di impaccio. E debbo confessare che, per quanto preparato alle più sorprendenti evasioni della famigerata disinvoltura gesuitica, non mi sarei mai aspettato che, colto con le mani nel sacco, il p. Rosa avesse precipitosamente compiuto una ritirata così ignominiosa.

In realtà « il fenomeno pare a me tanto strano che mi sembra doverlo attribuire ad una forma di infermità fisica o debolezza e instabilità mentale, più che a perversità morale, che sarebbe ai miei occhi enorme ».

La prima volta il p. Rosa mi aveva accusato di aver plagiato l'*Africa cristiana* del Morcelli. Ora mi fa l'accusa contraria : quella « di non averla nè pur citata ». Menzogna anche questa accusa antitetica alla prima, perchè il Morcelli figura fin dalla prima pagina della mia bibliografia.

Dinanzi ad un simile voltafaccia, mi pare di esercitare il più elementare dei diritti, proclamando che il mio verdetto su p. Rosa : *calunniatore*, può passare in giudicato, e che il polemista disposto a cambiare così audacemente le carte in tavole è, per sempre, destituito di ogni serietà, spogliato per sempre di qualsiasi credito.

Il p. Rosa, a corto di consolazioni, può pur credere di rifarsi, adducendo per intiero, a suffragio dei suoi apprezzamenti sulla ortodossia dei miei saggi, la recensione di uno scribacchino protestante. *Asinus, asinum fricat.* Ma il p. Rosa non sa che l'improvvisato compare è stato sconfessato dallo stesso direttore del periodico che ne ha ospitato la povera prosa con la constatazione che, in fatto di angustia mentale, v'ha protestanti che non valgon da meno dei gesuiti. Si rallegri pure il mio vecchio contraddittore della buona compagnia. Nè pur questa gl'invidio.

e. b.

Vox in deserto. — Debbo una formale parola di ringraziamento ad un collaboratore di « Bilychnis », R. Fedi, il quale, trattando della immobilità impermeabile del pensiero ufficiale del cattolicismo odierno e accennando ai tentativi, ch'egli giudica sterili, del modernismo, pur trovando i miei « conati » — bontà sua! — « lodevoli e meritevoli di incoraggiamento », li giudica espressione di una « vox clamantis in deserto ». È, questa, la più alta lode cui possa aspirare una propaganda di rinnovamento religioso. Quando una tradizione invecchiata e consunta, smarrita ogni vitalità e ogni efficacia, si contenta di vivacchiare sulle posizioni acquisite, lasciando neghittosamente che la spiritualità della massa infradicisca nella superstizione e nell'indifferenza, il destino provvisorio di chi si leva a denunciare la cancrena incipiente e a prognosticare la palingenesi, è quello della solitudine e della incomprensione. In questo destino e nelle sofferenze che lo accompagnano, è il sintomo infallibile della bontà sostanziale della causa e il pegno del futuro, immancabile successo. Più smagliante è il manto dei crochi sboccianti a primavera in montagna, quando più dura è stata la prova dei loro germi sotto la neve del verno. E la vita dello spirito è disciplinata dalle medesime leggi che governano, nelle solitudini, le creature che « non lavorano e non filano ! ».

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1928